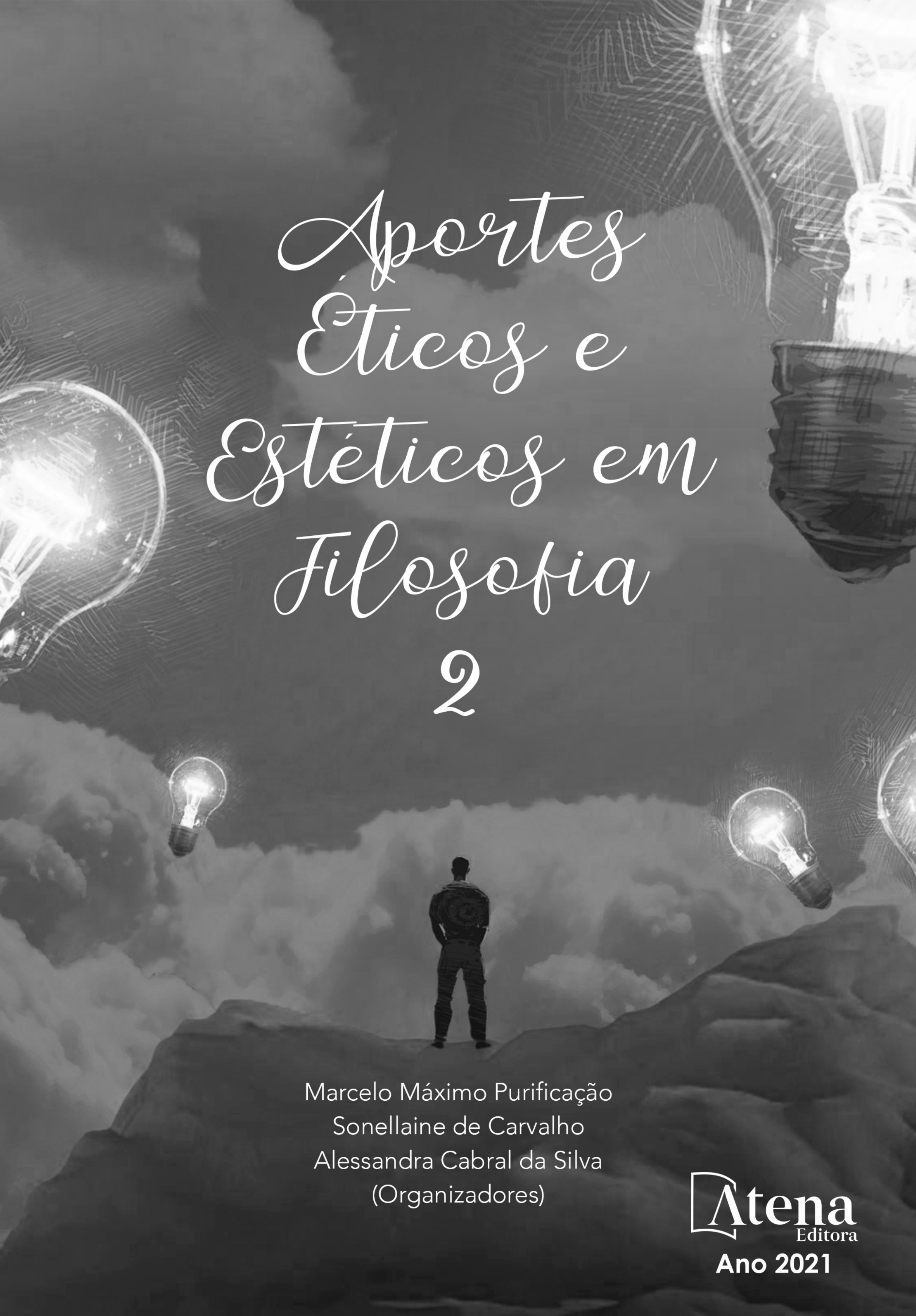
Aportes Éticos e Estéticos em Filosofia 2

Marcelo Máximo Purificação
Sonellaine de Carvalho
Alessandra Cabral da Silva
(Organizadores)

Atena Editora
Ano 2021



Aportes Éticos e Estéticos em Filosofia 2

Marcelo Máximo Purificação
Sonellaine de Carvalho
Alessandra Cabral da Silva
(Organizadores)

Atena Editora
Ano 2021

Editora Chefe
Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Assistentes Editoriais
Natalia Oliveira
Bruno Oliveira
Flávia Roberta Barão
Bibliotecária
Janaina Ramos
Projeto Gráfico e Diagramação
Natália Sandrini de Azevedo
Camila Alves de Cremo
Luiza Alves Batista
Maria Alice Pinheiro
Imagens da Capa
Shutterstock
Edição de Arte
Luiza Alves Batista
Revisão
Os Autores

Atena
Editora
Ano 2021

Atena Editora
Ano 2021

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Atena Editora
Ano 2021

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Aportes éticos e estéticos em filosofia 2

Bibliotecária: Janaina Ramos
Diagramação: Maria Alice Pinheiro
Correção: Maiara Ferreira
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
Sonellaine de Carvalho
Alessandra Cabral da Silva

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A644 Aportes éticos e estéticos em filosofia 2 / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Sonellaine de Carvalho, Alessandra Cabral da Silva. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5983-130-2
DOI 10.22533/at.ed.302211805

1. Filosofia. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Carvalho, Sonellaine de (Organizadora). III. Silva, Alessandra Cabral da (Organizadora). IV. Título.
CDD 101

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa.

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Atena Editora
Ano 2021

APRESENTAÇÃO

Caros leitores, apresentamos a obra: “Aportes Éticos e Estéticos em Filosofia 2”, desenvolvido através de trabalhos realizados em diferentes contextos. Uma obra que reúne 11 textos, cujos temas transitam pelo universo da filosofia proporcionando conhecimento e informação, que corroboram para a constituição de reflexões na área das Ciências Humanas.

O livro apresenta objetivos e temas que percorrem os seguintes caminhos: estudar o método de René Descartes na história da filosofia e do pensamento moderno; em objetiva conceber se a igualdade preserva a essência humana ou se colabora na construção de massas e no isolamento dos seres frente à realidade dos fatos; em saber como é possível se dar a ligação (mente e cérebro), um dos problemas que o filósofo contemporâneo da mente tenta explicar e resolver; descreve a investigação acerca do problema filosófico apresentado por Alan Turing ao afirmar a possibilidade de máquinas pensarem; analisa o aspecto simbólico dos heróis e dos mitos, para então, por meio do Tarot, considerado um dos oráculos mais antigos da humanidade, arte adivinhatória em forma de jogo de cartas, adentrarmos numa leitura dos arcanos-arquétipos que regem a filosofia bachelardiana; busca compreender, dentro da Filosofia Política do filósofo italiano Antonio Gramsci (1891–1937), o lugar e o valor da hegemonia e relacioná-la com as categorias de guerra de posição e de reforma moral e intelectual; coloca o Filósofo Søren Aabye Kierkegaard como aquele pensador que andou na contramão da filosofia entendida como existencial, onde na sua gênese de interpretação não há um “socorro”, uma esperança; não se procura analisar somente as semelhanças, mas explorar os caminhos dados pelo jovem Nietzsche que, por vezes, apesar de um tanto poéticos, são sucintos em suas argumentações e, não apresentam conflitos com a própria forma em que foram expressos, uma vez que a saída mesma dos tais problemas seria através de um perspectivismo artístico; apresentar uma visão contemporânea da felicidade, especialmente trabalhada nas relações de consumo; explicita uma fundamentação metafísica da lei natural em Tomás de Aquino; Saber que o ensino da filosofia deve ser renovado e reinventado, por meio da prática docente de cada educador, encontrando novas estratégias de aprendizagem. O exposto acima mostra a profundidade das discussões, que visam proporcionar aos leitores boas leituras e boas reflexões.

Marcelo Máximo Purificação
Sonellaine de Carvalho
Alessandra Cabral da Silva

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

A ATUALIDADE DO MÉTODO DA DÚVIDA CARTESIANA NO AMBIENTE DAS PESQUISAS CIENTÍFICAS

Data de aceite: 21/05/2021

Leandro Arcanjo Silva
http://lattes.cnpq.br/0046043674481944

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo estudar o método de René Descartes na história da filosofia e do pensamento moderno. Com seu método, o filósofo francês revolucionou a maneira de pensar a ciência e elaborar o conhecimento, princípios que vão além do seu tempo. O pensamento cartesiano dialogou com a tradição elaborada pelos medievais e considerou seus limites, motivo que o fez rever seu pensamento filosófico para construir o conhecimento. Através do método cartesiano, é possível levantar hipóteses sobre todas as coisas e, pela dúvida hiperbólica, alcançar a chamada verdade indubitável, isto é, uma certeza considerada inabalável. É a razão, portanto, que vai conduzir todo o processo de investigação científica e filosófica. Este pensamento de Descartes se mostra muito útil e necessário para a ciência ainda nos tempos atuais, pois estrutura as ideias filosóficas ou científicas em busca da verdade. No cumprimento dessa proposta, o trabalho se orienta, metodologicamente, na interpretação dos seus textos, especialmente o Discurso do Método e a Carta Prefácio. Textos clássicos, a importância deles atravessou o tempo e alcançou nossos dias, o que justifica pesquisas acadêmicas que o considerem como objeto.
PALAVRAS - CHAVE: Ciência, Conhecimento, Descartes, Dúvida, Método.

ABSTRACT: This work aims to study René Descartes' method in the history of philosophy and thought. With his method, the French philosopher revolutionized the way of thinking about science and elaborating knowledge, principles that go beyond his time. Cartesian thought dialogued with the tradition elaborated by the mediaevals and considers its limits, a reason that made him review his philosophical thinking to build knowledge. Through the Cartesian method, it is possible to raise hypotheses about all things and, due to hyperbolic doubt, to reach the so-called undoubted truth, that is, a certainty considered unshakable. It is the reason, therefore, that will guide the whole process of scientific and philosophical research. This thought by Descartes proves to be very useful and necessary for science even today, as it structures as philosophical or scientific ideas in search of the truth. In fulfilling this proposal, the work is methodologically oriented in the interpretation of its texts, especially the Discourse on Method and the Preface Letter. Classic texts, their importance has crossed time and reached our days, which justifies academic research that considers it as an object.
KEYWORDS: Science, Knowledge, Descartes, Doubt, Method.

1 I INTRODUÇÃO

René Descartes (1596-1650) é considerado o pai da filosofia moderna. Com apenas um ano de idade perdeu sua mãe, sendo criado por um tio. Com dez anos ingressa

em uma escola jesuíta onde fica até aos dezesseis anos, se destacando nas mais variadas matérias. Aos vinte anos Descartes se formou em direito em Poitiers e decide alistar-se no Exército. Depois disso, Descartes começa uma série de viagens pela Europa. Na cidade de Breda (Países Baixos) se encontra com Beckman, um cientista que o influencia muito em suas teses. Após viajar pela Europa, volta a França, ficando por três anos em Paris. Entre essas e outras viagens, Descartes vai a Suécia a convite da Rainha Cristina onde fica até o fim da sua vida, em 1650, morre em decorrência de uma pneumonia.

Sua contribuição para a história do conhecimento é incontestável. Através da criação de um método filosófico que se baseava na busca da verdade, procurou eliminar todo e qualquer tipo de erro por meio do uso da razão. Descartes apresenta no *Discurso do Método, fonte deste estudo,* uma filosofia que busca por meio da razão chegar ao conhecimento indubitável (uma certeza inabalável a respeito do que está em estudo). Para ele somente esta razão pode levar o homem ao conhecimento verdadeiro, pois em sua concepção, os sentidos nos enganam e, portanto, não é confiável. Através do estudo de seu método é possível, segundo a concepção do pensador, eliminar todo erro e precipitação nas conclusões e alcançar um conhecimento seguro.

Devido a essa importância é que Descartes, no seu método para elaborar conhecimento, foi privilegiado nesta pesquisa de Iniciação científica. Por isso, a metodologia usada consiste na leitura e análise do *Discurso do Método* afim de entender sua proposta filosófica. Essa metodologia contribui para responder ao seguinte problema: qual a importância do método para o conhecimento? Em resposta a essa pergunta, consideramos, em resumo, que sem método não pode haver a possibilidade do conhecimento. Ele é necessário em toda e qualquer pesquisa se valer do uso da dúvida neste processo. Descartes é importante para a história da ciência pois inicia uma nova concepção de fazer estudos filosóficos, conduzindo-a sempre pelo uso da razão, a única fonte segura de conhecimento.

Atualmente o ambiente científico exige que os pesquisadores cada vez mais sejam críticos e que tenham uma forma segura de conduzir suas investigações, para isso o método criado por Descartes, corresponde em grande parte a essa forma de se conduzir as pesquisas científicas. Essa condição é, em tempos como o nosso, essencial. Por isso, espera-se a compreensão de que o que podemos entender por conhecimento só é possível graças a uma estrutura teórica metodológica, especialmente a possibilitada por Descartes.

2 | O MÉTODO CARTESIANO E SUA APLICAÇÃO

Descartes propôs uma filosofia que para seu tempo era revolucionária, capaz de questionar a autoridade eclesiástica que era muito forte em seu período. Ele propôs uma maneira de pensamento diverso do período que o antecedeu: se na Idade Média a base de todo pensamento era a religião, ou seja, Deus, com Descartes o homem volta a ser

o sujeito primeiro do conhecimento. E é pelo uso da razão que Descartes vai orientar todo seu trabalho. Autor da célebre frase *Cogito ergo sum* (Penso logo existo), o pensador chama atenção para a importância da razão, do pensamento para fazer uma filosofia que em sua concepção fosse segura. Gallego, (2015)

O uso da razão exige a "libertação" dos sentidos e de tudo que é aprendido, através do exercício da crítica filosófica que é o único meio de se atingir a verdade. Estudar filosofia portanto, não é apenas aprender sua história mas consiste, sobretudo, em formar um juízo crítico do pensamento. Na concepção de Descartes (1983) os sentidos nos enganam, portanto não são fonte segura de conhecimento. Somente a razão é capaz de fornecer respostas certas para os problemas que a investigação filosófica encontra.

O conhecimento só possui validade se for consistente, se possuir fundamentação racional, que só é possível pela busca da verdade condicionada ao processo da dúvida metódica, conhecer segundo Descartes (1983) é considerada como algo inato, ou seja, existe já no homem desde sempre.

Além de filósofo, Descartes era matemático. Sua intenção era implantar um modelo filosófico semelhante ao matemático, afirmando que ao fazer o uso da razão seria possível eliminar todo erro que pudesse aparecer no processo da dúvida metódica. Com seu método, o filósofo se tornou um marco histórico da filosofia, uma vez que viveu no ambiente do Renascimento e da Contra-Reforma e conseguiu, mesmo ligado ao catolicismo, fazer uma filosofia que fosse além do pensamento medieval dominante (a escolástica) que submetia tudo ao pensamento divino não fornecendo respostas exatas para a construção do conhecimento.

Segundo Gallego (2015) a escolástica, que era um misto do pensamento aristotélico e cristão (principalmente a tese de analogia do ser que via as semelhanças entre o homem e um Ser Supremo), era uma doutrina perfeita para a Igreja Católica na época, pois sua tentativa era pôr o saber cristão num universo pagão. Quando a Igreja fez isso ela eleva o pensamento tomista, baseado em Aristóteles, e assim a Igreja faz uma fusão do pensamento grego com o cristianismo. Com a reforma protestante tudo isso passou a ser questionado, pois o mundo todo passou a ser considerado como semelhança deste Ser Perfeito. Sendo assim, a razão que era toda submetida ao pensamento teológico, fruto da revelação divina, dá novamente lugar a filosofia grega propondo uma nova forma de pensar. Descartes ultrapassou os parâmetros filosóficos medievais que tinham suas bases teocêntricas e trouxe de volta o homem como sujeito do conhecimento.

Segundo o pensamento cartesiano a falta de ideias claras e distintas dos escolásticos em sua fundamentação lógica era causa das confusões e dos erros dessa doutrina, impedindo neste entendimento que a ciência possuísse a imparcialidade que acreditava ser necessária. Dessa forma Descartes procura trazer essa clareza para filosofia, para tornar o conhecimento algo mais sólido e confiável (Chitolina, 2013). Considerado um racionalista, ao construir sua filosofia, Descartes busca dar essa clareza de ideias, por isso

seu método filosófico busca responder de uma forma mais objetiva as questões que eram postas, buscando deixar evidente que o homem é capaz de construir o conhecimento por meio de sua própria razão.

A intenção de Descartes ao elaborar o método era dar solidez à ciência. Para isso, propõe uma revisão do conhecimento adquirido. Ao se deparar com um problema Descartes fazia com que todo pensamento passasse por um criterioso juízo, por meio dessa forma de questionamento seria possível alcançar a verdade, fazendo um apelo a evidência, baseado em dois princípios que consistem em não fazer pré-julgamentos e ampliar o conhecimento, seu método filosófico é necessário porque permite ao pesquisador reduzir ou até mesmo eliminar toda falsa ciência e toda conclusão errônea de seus trabalhos.

Descartes (1983) defendia sempre que o uso da razão deveria superar os sentidos, ou seja, a razão segundo o pensador era a única fonte segura de conhecimento. Neste momento Descartes faz com que o método passe ser a base da ciência moderna. Seu método se divide em quatro regras:

Na primeira regra, denominada Evidência, Descartes (1983) utiliza a dúvida para eliminar todas falsas crenças erros e precipitação que a razão poderia ter. Descartes afirma que não poderia tomar por verdadeiro nenhum conhecimento preestabelecido, a verdade só deve ser aceita se seu juízo constatasse de maneira clara e distinta o que é apresentado.

A segunda regra é a Análise por meio do qual se decompõem todo o problema e tudo é averiguado, dividindo em quantas partes forem possíveis cada dificuldade a fim de melhor solucioná-las começando pelo problema mais simples até chegar ao mais complexo. Neste momento, Descartes propõe não apenas analisar o problema como também busca descobrir, desvendar algo como se estivesse escondido. (Chitolina, 2013).

A terceira regra do método, denominada Síntese, Descartes refaz a unidade do método uma vez que fora totalmente decomposto para análise. Descartes (1983) afirma que é preciso conduzir a filosofia primeiro pelos objetos mais simples e ir aos poucos elevando o nível de conhecimento de maneira ordenada. De acordo com Gallego (2015) a síntese requer a recomposição ordenada do pensamento analisado, para se demonstrar de forma clara o que se concluiu.

O filósofo refaz a unidade do método na quarta regra, chamada de Enumeração. Este é o momento que se refaz a unidade do método estabelecendo mais uma vez o conhecimento desta vez de forma completa, percorrendo toda a cadeia de raciocínio, evitando assim que algo fique esquecido, protegendo-se assim da fragilidade da memória (Chitolina, 2013).

Portanto através desse caminho proposto pelo pensador é possível conhecer a verdade, eliminando todos erros e falhas, conduzindo racionalmente o processo do conhecimento, o método proposto por Descartes é seguro pois pelo uso da dúvida tem o propósito de conhecer a verdade, sem deixar-se levar ideias preestabelecidas que sejam passíveis de erros, a dúvida portanto dá segurança a toda pesquisa garantindo que a

produção do conhecimento seja confiável, proporcionando ao pesquisador a certeza de não estar se conduzindo por caminhos que lhe colocam em uma falsa conclusão.

2.1 A influência do método da dúvida na ciência

Para Descartes, (2003) o estudo da filosofa consiste na formação de um juízo crítico da razão e na obtenção de sabedoria. A filosofia abrange todo conhecimento humano. Ele defendia que para filosofar era preciso ter princípios, dos quais nunca se poderia abrir mão: a sensatez, a firmeza de decisão, a aceitação dos pensamentos. Tudo isso o fez com que trabalhasse firme em seu método, concentrando todos seus esforços na busca de um conhecimento verdadeiro sem nunca abandonar o uso da razão.

O conhecimento é fruto da atividade racional orientado pela razão em busca de um princípio universal. Descartes, ao arquitetar uma nova ciência, distinta da medieval, teve uma importância grandiosa na Revolução Científica (Fagherazzi, 2013).

Descartes deu a ciência um caráter universal, com um método que partiu do modelo matemático, seu conceito de ciência permitiu substituir o modelo aristotélico de ciência passando a esclarecer o que era possível o que era ou não era possível cientificamente falando, ganhando assim um caráter universal, ou seja, o que a ciência diz vale para todas as culturas por mais diferentes que seja, diferentemente do pensamento anterior que por vezes condicionava a cultura, a religião, e os costumes como válidos cientificamente, com Descartes a ciência se mostra válida independente dessas predisposições. Conforme afirma Andrade (2017) a cultura de uma pessoa pode levá-la a a diferentes crenças sobre um assunto. Porém o saber científico é universal, todos devem estar de acordo independente de crenças, o conhecimento deve ser seguro ultrapassando esses limites de crenças individuais, o que é submetido a crença está fora do âmbito da ciência. O saber religioso, por exemplo, não pode ser considerado científico porque não possui um critério objetivo de verdade.

A proposta de Descartes com a criação do método pode ser entendida basicamente como um caminho seguro que resultará no encontro do pesquisador com o conhecimento verdadeiro.

Segundo Chitolina (2013) a intuição e a dedução são frutos do funcionamento da razão. O que leva a verdade é a vontade de conhecê-la, para isso é preciso que se tenha eficiência no exercício de filosofar, o método cartesiano propõe este caminho que segundo ele somente é seguro através do uso da razão. Ao considerar a razão algo inato o método consiste em fazer com que o homem faça o uso adequado da razão. Porém a razão por si só não produz o conhecimento da verdade é preciso ir além, por isso Descartes propõe seu método pois com seu uso correto seria possível sair da ignorância e consolidar-se no conhecimento verdadeiro e sólido.

> Na atualidade, é possível visualizar a filosofia cartesiana nos transplantes de coração (coração visto enquanto uma espécie de bomba hidráulica que pode ser substituída por outra). Após analisar a "máquina humana", surgiu a divagação acerca do dualismo cartesiano: corpo versus alma. (LEITE; ASSUNÇÃO; FEITOSA, 2018, p. 8)

Descartes desenvolveu uma filosofia que influenciou muitos e forneceu uma base para o Cálculo de Newton e Leibniz e da matemática moderna. Contribuiu para teorias clássicas da administração influenciando pensadores como Taylor e Fayol. Na matemática é visto a influência cartesiana no cálculo, na geometria e na estatística. No seu Discurso do Método mostrou uma relação do homem com a mecânica, mostrando o mecanicismo atribuído a animais. Descartes cita também em seus trabalhos a existência de uma glândula pineal, onde corpo e alma se encontrariam, dando origem as sensações (frio, calor, fome, dor...), sabe se que hoje essa glândula corresponde a glândula endócrina, isso mostra que apesar de privilegiar a razão sobre os sentidos, Descartes não os desconsidera, pelo contrário reconhece sua importância. (Leite, Assunção, Feitosa, 2018)

Através do plano cartesiano passa a ser possível localizar pontos em retas que se cruzam facilitando assim o trabalho da cartografia, na geometria analítica o plano cartesiano é muito atual, e muito utilizado na matemática ainda muitos estudos necessitam do plano cartesiano, como a construção de variados gráficos, que fornece importantes informações para variados estudos, como a estatística por exemplo.

Como visto, o método cartesiano pode ser encontrado em diversos aspectos de nossas vidas: na escola, em jogos, filmes e séries, mas sobretudo na construção do conhecimento científico. Utilizamos o método como estratégia para solucionar determinados problemas que se apresentam diante de nós, assim como pretendeu Descartes ao publicá-lo.

Segundo Andrade (2017) todo avanço da ciência está subordinado ao método, o método cartesiano é o grande responsável pela certeza científica. O método norteia toda investigação cientifica lhe oferecendo segurança, que jamais será abandonada pela filosofia ou pela ciência. Em face do exposto, consideramos o método cartesiano fundamental no processo formativo, já que propôs um fundamento sólido e seguro para a construção do conhecimento. Ele considerava fundamental que, nesse processo, o ponto de partida é o método, igual ao alicerce de uma casa. A partir dele, é que constrói o edifício do conhecimento e a aplicação dele para a vida útil e prática, quer seja do ponto de vista moral quer seja do engenho técnico. Em parte, foi essa a proposta de Descartes que fez dele um dos principais filósofos modernos cujas influências são atemporais e universais.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência por si só caminha sempre em busca da verdade, esse é seu grande objetivo. Descartes é importante na história da ciência e do conhecimento pois com seu

pensamento agregou ao conhecimento científico um método eficaz na busca da verdade. O pensamento cartesiano é ainda útil e necessário pois toda busca científica, precisa de uma série de comprovações e testes para que seja considerada segura, e o caminho para isso é o uso da dúvida. O método proposto pelo filósofo se mostra atual e seguro não porque fragmenta o conhecimento para facilitar seu entendimento, ele é importante porque antes disso o fundamenta racionalmente, buscando diminuir e até mesmo eliminar possíveis erros cometidos em uma investigação cientifica.

Portanto, toda pesquisa científica que busca uma fundamentação segura e confiável, deve se valer de questionamentos que possam oferecer respostas válidas para que proporcionem aos pesquisadores a segurança de se apoiarem em argumentações seguras para conduzir o pensamento. Nesse caso, o principal aspecto a considerar reside no fato de que Descartes considera que o conhecimento é possível, desde que ele seja estruturado a partir da racionalidade e do método.

REFERÊNCIAS

ANDRADE**,** Erico. A ciência em Descartes, fábula e certeza / Érico Andrade - São Paulo Edições Loyola, 2017.

BATTISTI, César Augusto. **O método de análise cartesiana e o seu fundamento**. **Sci. stud.**, São Paulo , v. 8, n. 4, p. 571-96, Dec. 2010. Available from<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000400004&lng=en&nrm=iso>.

_________, **O método de análise em Descartes**: da resolução de problemas à constituição do sistema de conhecimento. Cascavel: Edunioeste, 2002.

CHITOLINA, Claudinei Luiz. **Razão e Método em Descartes**: a unidade da ciência. Jundiaí, Paco Editorial: 2013

CRUZ. Nery da; CARDOSO, João Santo. **A discussão filosófica da modernidade e da pós-modernidade**. São João del-Rei. Metanoia: n. 12, 2010, p. 19-37. Disponível em: https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistametanoia/3_DANIEL_NERY.pdf Accesso 19 Mar. 2020. https://doi.org/10.1590/S1678-31662010000400004.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

__________, **Carta-Prefácio dos Princípios da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FAGHERAZZI, Onorato Jonas. Descartes e a emergência da ciência moderna. Scientia Plena. 11 (2) (2013) disponível em https://scientiaplena.emnuvens.com.br/sp/article/view/1729

GALLEGO, Antonio Dopazzo. **Da dúvida metódica à conquista da certeza**. São Paulo, Salvat 2015

LEITE, Danielle Thaís Barros de Souza; ASSUNÇÃO, Sara Julliane Ribeiro; FEITOSA, André Luis Oliveira. **Sobre o método de Descartes e sua contribuição para a ciência moderna**. Sergipe: Unit, 2018. Disponível em: https://eventos.set.edu.br/index.php/enfope/article/view/2116.

CAPÍTULO 2

A HORIZONTALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT: A DESCARTABILIDADE IMPLÍCITA NA POPULAÇÃO MIGRATÓRIA

Data de aceite: 21/05/2021
Data da submissão: 04/04/2021

Natália Madsen dos Santos
Grupo de Estudos Direito, Globalização e Cidadania (DGC)
Valinhos – São Paulo
http://lattes.cnpq.br/4002777190550900

RESUMO: O presente trabalho trata do Pluralismo como base de direitos na sociedade internacional. Através da análise do impacto dos direitos sociais na liberdade individual, visa compreender o alcance da igualdade na reconstrução da singularidade do ser. Com especial referência às obras As origens do Totalitarismo e A condição Humana, de Hannah Arendt, objetiva conceber se a igualdade preserva a essência humana ou se colabora na construção de massas e no isolamento dos seres frente à realidade dos fatos. Com base neste referencial teórico, intenta analisar a preservação da capacidade humana, no contexto das situações-limites políticas e econômicas atuais. Pretende, ainda, resgatar os extremos totalitários já sofridos pela humanidade, e compará-los com a anomalia estrutural das crises migratórias atuais. Frente à fragilidade do Direito à Nacionalidade, busca-se demonstrar o exponencial processo de descartabilidade e o enquadramento dos imigrantes como 'Novos Inimigos Objetivos' expressos, mas principalmente, implícitos na sociedade. Através da compreensão do etnocentrismo prejudicial aos Direitos Humanos, propõe o dizimar da objetificação dos indivíduos, por meio do resgate da dignidade da pessoa humana e do Direito Humano de Migrar. Em análise a tais premissas, visa perquirir o desenvolvimento do ser humano como fonte primária e prioritária de proteção, em progressivo diálogo com a sociedade internacional (Estados e Novos Agentes Ativos na mudança social), ante a uma atuação solidária e fraternal, que se sobressai ao individualismo negativo e ao solidarismo coercitivo, objetivando o eudemonismo o cosmopolitismo. Espera-se, por fim, trabalhar com a utopia como passo para o progresso e o amadurecimento coletivo, caminhos imprescindíveis à evolução do diálogo e à liberdade da natureza do ser. Para chegar ao resultado esperado, a metodologia utilizada é de referencial teórico, de pesquisa aplicada, com abordagem a partir da função social da dogmática jurídico-filosófica.

PALAVRAS - CHAVE: Migrações; Direitos Humanos; Pluralidade; Igualdade; Globalização.

THE HORIZONTALITY OF HUMAN RIGHTS FROM THE PERSPECTIVE OF HANNAH ARENDT: THE IMPLICIT DISPOSABILITY IN THE MIGRATORY POPULATION

ABSTRACT: The present study deals with Pluralism as the basis of Rights in the international society. Through the analysis of the impact of social rights on the individual freedom, it seeks to understand the scope of equality in the reconstruction of the uniqueness of the being. With special reference to the works The origins of Totalitarianism and The Human Condition,

by Hannah Arendt, it aims at conceiving if equality preserves the human essence or if it contributes to the construction of masses and in the isolation of beings in the face of the reality of the facts. Based on this theoretical referential, it attempts to analyze the preservation of human capacity, in the current context of political and economic limit-situations. It also intends to rescue the totalitarian extremes suffered by humanity and compare them with the structural anomaly of the current migratory crises. In the light of the fragile Right to Nationality, it seeks to demonstrate the exponential process of disposability and the framing of immigrants as expressed 'New Objective Enemies', but mainly, implicit in the society. Through the understanding of ethnocentrism as harmful to Human Rights, it proposes to decimate the objectification of individuals, by rescuing the dignity of the human person and the Human Right to Migrate. In analyzing these premises, it investigates the development of the human being as a primary and foremost source of protection, in a progressive dialogue with the international society (States and New Active Agents to social change), in the face of a solidary and fraternal performance, which stands out from negative individualism and coercive solidarism, leading to eudemonism and cosmopolitanism. Finally, it hopes to work with utopia as a step towards collective progress and maturation, which are essential paths for the evolution of dialogue and the freedom of the nature of being. To achieve the expected result, the methodology used is based on theoretical referential, with an approach based on the social function of the legal-philosophical dogmatic.
KEYWORDS: Migration; Human Rights; Plurality; Equality; Globalization.

1 I PLURALISMO COMO BASE DE DIREITOS NA SOCIEDADE INTERNACIONAL

A pluralidade é o cerne da sociedade. Nunca houve e nunca haverá uma sociedade singular. Seres humanos são singulares, detentores de potencialidades únicas, mas a sociedade ruma a tornar-se cada vez mais plural. A diversidade está presente nas profissões, nas religiões, nas escolhas e, indubitavelmente, nas nações. Cada cultura traz consigo uma infinidade de pensamentos e sentimentos, externalizados no bojo da sociedade que constroem ao seu redor. Tem-se, assim, a pluralidade subsumida na vida política, que constrói o agir e a substância primária do espaço público, manifestação precípua do que abriga o âmago da infinidade de concepções humanas.

Sendo a política uma necessidade imperiosa da vida humana, Arendt demonstra que ela "trata da convivência entre os diferentes" (ARENDT, 2018, p. 7), entre aquilo que existe e não abriga o meu interior.

E é diante dessa vasta manifestação de faculdades, dessa diversidade humana e cultural, que os seres humanos se fecham. Se fecham para o novo, para o díspar, para aquilo que se distingue do que arroupa o seu costume. Em busca da preservação de sua individualidade, as pessoas excluem o que não se assemelha a elas e exteriorizam, diante do desconhecido, o seu já formado 'pré-conceito' e a sua rejeição ao novo.

2 | ETNOCENTRISMO PREJUDICIAL AOS DIREITOS HUMANOS

Nesta senda, pode-se analisar a influência que a diversidade atua frente à vida íntima e as maneiras que esse individualismo possessivo tem de se rebelar quando se sente ameaçado.

A principal maneira que os indivíduos se insurgem diante da diversidade é através do etnocentrismo, que é a "concepção de que o nosso próprio grupo é o centro de tudo e de todos, em que os outros são reconhecidos através de nossos modelos, concepções, valores e daquilo que, para nós é a existência" (ROCHA, 1988, p. 5). Esse sentimento de superioridade se expressa, geralmente, sob forma de intolerância e de maneira a anular a essência do diverso.

Partindo-se da premissa de que todo ser humano é detentor de dignidade, que em seu alcance horizontal fundamenta-se na "igualdade dos seres humanos entre si, independentemente da função que cada um desempenha na sociedade" (PELE, 2004.), quando me sinto superior a outros indivíduos, desqualifico a força da igualdade e reconheço que mereço mais direitos, mais oportunidades, mais acolhimento do que outra camada social. E é nesse campo, que o etnocentrismo prejudica os Direitos Humanos e revela sua faceta mais assustadora. É quando o desprezo pela heterogeneidade e pelo outro acarreta consequências avassaladoras e prejuízos irreparáveis. É quando as crises humanitárias nos clamam a transformarmos a nós mesmo, no intuito de transformarmos a realidade ao nosso redor.

> "Em épocas de crescente miséria e desamparo individual, é tão difícil resistir à piedade, quando ela se transforma em paixão, como deixar de condenar a sua própria universalidade, que parece matar a dignidade humana mais definitivamente que a própria miséria". (ARENDT, 2012, p. 460)

Hannah Arendt expressou seu pensamento e seus estudos sob a condição humana em um período de crise humanitária, em um momento em que seu olhar cuidadoso nos convidou a enxergar a qualidade intrínseca do ser humano e a necessidade de libertar o que cada indivíduo carrega dentro de si.

3 | VALOR FONTE: A BASE DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

As consequências assoladoras e inesquecíveis da Segunda Guerra Mundial, expressas nos pensamentos de Arendt, dialogam claramente com as crises migratórias atuais, em que parcela de seres humanos é vista como imprópria ao contexto mundano, inconveniente ao desenvolvimento econômico e social e insciente para expressar sua singularidade. Um momento em que, novamente, o homem não tem um fim em si mesmo, e sim, apenas, no que pode construir a sua volta.

Sendo um dos povos mais ameaçados que já existiu, os Judeus eram o maior grupo de não-nacionais da Europa. Fazendo-se um paralelo ao conceito de cidadania e à

qualidade de ser nacional, temos, na atualidade, pessoas que não mais pertencem ao seu Estado de origem, que emigram pelos mais diversos estímulos, de crises socioeconômicas às mudanças climáticas, e que não são acolhidas pelo país de destino, não tendo, assim, lugar no mundo.

Sendo o “direito a ter direitos” (LAFER, 1988, p. 22), conforme expressa Arendt, a cidadania se constitui em um *minimum* assegurado àquele que pertence a um Estado nação.

Lafer (LAFER, 1988, p. 58) demonstra:

> A convergência entre os direitos humanos e os direitos dos povos baseava-se no pressuposto implícito de que o padrão de normalidade era a distribuição, em escala mundial, dos seres humanos entre os Estados de que eram nacionais – um padrão colocado em questão pelas realidades históricas do primeiro pós-guerra. Foi o surgimento em larga escala dos refugiados e apátridas – os expulsos da trindade Povo-Estado-Território – que assinalou, com a emergência do totalitarismo, o ponto de ruptura cujo cerne foi a dissociação entre os direitos humanos e os direitos dos povos. De fato, à medida em que os refugiados e apátridas se viram destituídos, com a perda da cidadania, dos benefícios do princípio da legalidade, não puderam se valer dos direitos humanos, e não encontrando lugar – qualquer lugar – num mundo como o do século XX, inteiramente organizado e ocupado politicamente, tornaram-se efetivamente desnecessários, porque indesejáveis erga omnes, e acabaram encontrando o seu destino e lugar natural nos campos de concentração.

A partir do século XX, momento em que a soberania estatal revelou-se com força e respeito a nível global, não ter a qualidade de nacional, passou a ser sinônimo de não ter meios para ser parte da constitucionalidade de um Estado, de ser impelido à vulnerabilidade na reafirmação de sua própria dignidade.

Se, como não-nacionais, esses seres humanos não têm direitos assegurados a nível doméstico e se não há uma normativa global que lhes assegure proteção enquanto *displaced people*[1], não há espaço, disponibilidade política, nem mesmo solidarismo que os façam serem vistos, concluindo-se, por irrefutável análise que, em um contexto social, político e econômico, esses indivíduos não existem, não sendo úteis a qualquer desenvolvimento econômico de um Estado nação.

Nesta análise, se não é possível fruir de valores básicos e proteção mínima, sem ter a quem apelar por essas necessidades, questiona-se:

Onde fica a dignidade humana de seres humanos que não existem?

Para onde foi o valor-fonte desses seres humanos? Quem deve assegurar esse valor-fonte? Quem são os responsáveis por preservar o existencialismo em um mundo com uma exponencial interação transnacional?

Ao não promover a dignidade de pessoas que adentram um país sem fazerem parte daquela nação, de indivíduos alheios ao desenvolvimento histórico daquele Estado e que soam como uma ameaça ao desenvolvimento econômico daquele território, declara-se que

1 <https://www.unhcr.org/internally-displaced-people.html>. Acesso em 26 Jan 2020.

é melhor não tê-los em lugar algum no mundo, do que tê-los no lugar que pertence a *mim*.

A influência social desamparada de comprometimento, rompe com as liberdades individuais, dilatando o déficit de oportunidades sociais e a negligência na elaboração de políticas públicas, retardando o progresso daquele próprio Estado-nação.

Conforme demonstra Amartya (SEN, 2010, p. 21), "a liberdade de participar do intercâmbio econômico tem um papel básico na vida social", de modo que fazer parte de um Estado e nele ter espaço para expressar sua singularidade, não apenas, e principalmente, promove a dignidade e confere direitos civis e políticos aos indivíduos, como também compõem o amadurecimento e a evolução socioeconômica daquele território, além de construir valores morais cruciais ao atendimento das mais diversas necessidades humanas com o fito de promoção da liberdade de existência.

E, diante dessa anomalia estrutural esculpida nas crises migratórias atuais, temos em nossa sociedade pessoas completamente descartáveis, indivíduos que apenas se adequam às categorias de vulnerabilidade social, em que não há valia se não se alimentam, se não têm abrigo ou se suas crianças morrem à beira da praia, porque eles nem pertencem ao mundo.

4 I OS NOVOS INIMIGOS OBJETIVOS

Em face dos incessantes processos de migração, foram-se instalando campos de refúgio, os quais gerem a mobilidade das pessoas. São zonas de controle, que regem e limitam a entrada dos indivíduos, através de regras jurídicas e administrativas predeterminados, em que ONGs, agências internacionais, fundações e Estados dirigem. Pode-se *re*ver, portanto, o espelho de exclusão expresso nos campos, externalizando aquilo que a humanidade reconstruiu, degradando seres humanos, controlando a espontaneidade e transformando a personalidade humana, refletindo as mesmas origens e com as mesmas consequências práticas na realidade atual: o preconceito e o isolamento humanos.

E é diante dessa análise, que Hannah Arendt nos permite enxergar os "Novos Inimigos Objetivos" (ARENDT, 2012, p. 560) estampados na sociedade atual. Durante a conjuntura nazista, em que os Judeus eram tidos como não adequados ao mundo e como danosos ao desenvolvimento social, ela nos mostra que o não enfrentamento dessa situação naquele momento nos trouxe a vivenciar, novamente, a mesma temática. Hoje, a rejeição não se mostra com a mesma explicitude comparada aos terrores já vividos no contexto da Segunda Grande Guerra. É inegável que, com a evolução midiática, não se admitiria tamanha monstruosidade expressa nas telas das televisões, dos celulares, mostrando-se como uma afronta ao conforto mental daqueles que não vivem essa realidade. Ademais, nos é claro que "a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem" (ARENDT, 2012, p. 490), dado que o extermínio de seres humanos é vivenciado cotidianamente de formas menos materiais e patentes.

Portanto, a resposta às pessoas não vistas, não queridas, não aceitas continua sendo o descarte.

Não evoluímos em nada.

5 I O OLHAR DE HANNAH ARENDT ÀS MASSAS – O TOTALITARISMO QUE CEGA

Compreendendo que o próprio ser humano é o problema e a solução, estudar as respostas às crises da própria humanidade é necessário ao desenvolvimento dos possíveis meios de restaurar a expressão da singularidade individual, na busca pelo desenvolvimento conjunto.

Hannah Arendt nos mostra que a relação entre as liberdades democráticas e a igualdade perante a lei só funciona, decisivamente, quando os cidadãos representam algo para o Estado. Do contrário, "o próprio regime totalitário é capaz de suprimir essa (*ilusória*) democracia" (ARENDT, 2012, P. 440).

E nesse cenário, é essencial analisar o totalitarismo que desencadeia a exclusão e a ilusão democrática em que vivemos. Nesse estudo, os movimentos totalitários demonstram que o "governo democrático repousa na silenciosa tolerância e indiferença diante das massas, massas essas que estão fora de qualquer ramificação social e representação política normal" (ARENDT, 2012, P. 440).

Arendt (ARENDT, 2012, P. 440) explicita que:

> Os movimentos totalitários utilizam das liberdades democráticas, justamente, com o fim de suprimi-las. Porque as liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei, por exemplo, mas só têm significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a hierarquia social e política.

Se há indivíduos que não fazem parte de qualquer ramificação social, a igualdade não revela sua faceta mais atraente e sim expressa seu antagonismo mais cruel.

Nos ensina (ARENDT, 2012, p. 93), ainda, que:

> A igualdade de condições, embora constitua requisito básico da justiça, é uma das mais incertas especulações da humanidade moderna. Quanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas; assim, fugindo da aceitação racional dessa tendência, os indivíduos que se julgam de fato iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados com relação a outros.

Essa tendência de isolamento cria as massas, caracterizadas como aquela camada social que não se adequa a qualquer outro nicho já pré-concebido. Elas se particularizam pela "vasta inadequação com o mundo e pela perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo" (ARENDT, 2012, p. 445), sendo expressão da necessidade de se transformarem e de se (ir) reconhecerem para se adequarem à realidade à sua volta.

“As massas não advêm da crescente igualdade de condições e da expansão educacional” (ARENDT, 2012, p. 445), elas compõem a alienação dos indivíduos perante o fato social e o seu isolamento com o intuito de preservação de sua própria individualidade. Elas externalizam a incapacidade de pensar e a desqualificação na argumentação e na busca por direitos. Por não compreenderem suas necessidades singulares, reivindicam necessidades genéricas, com o escopo de transformarem sua própria realidade.

Elas buscam, inconscientemente, enquadrarem-se a uma esfera social e sujeitam-se a se perderem de si mesmas, alienando-se na persuasão geral, na busca por um lugar no mundo, na busca por serem vistas e compreendidas, ainda que elas mesmas não as compreendam. É na tentativa de afirmar o próprio valor-fonte, que elas destroem a essência e a liberdade de suas potências.

E é a falta de autoconhecimento que desencadeia o preconceito e a exclusão, “porque os homens não conhecem a si mesmo e identificam-se como apenas homens, objetivos e objetificados, não respeitam a própria essência e, não reconhecendo a si mesmo, não reconhecem o outro”. (ARENDT, 2019, p. 13)

Ao não reconhecerem a singularidade em si, desertam a pluralidade à sua volta. Hannah Arendt (ARENDT, 2012, p. 439) aponta que:

> O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum.

Em um primeiro plano, tem-se as massas pensamento-preconceito**,** formadas a partir da incapacidade de persuasão e análise subjetiva da realidade a sua volta, com predisposição à reflexão petrificada, tornando a tarefa de compreender inócua, amoldando-se, apenas, em um mundo em que só é necessário produzir e conquistar.

Ao perder a capacidade de análise e compreensão, do auto esclarecimento progressivo, tornam-se incapazes de se auto observarem, de se auto conhecerem, praticando um ato de violência contra si mesmos e contra a sociedade a sua volta. Ao deixarem à margem a compreensão de sua própria espontaneidade, ao não aceitarem o que habita seu próprio ser, irrompem-se na compreensão do outro, sem enxergarem que há uma realidade além daquela em que são partes.

Por outro lado, tornar-se massa com o fito de autopreservação, de reafirmação de sua condição humana, visando a conquista de espaço público e de acolhimento, é uma maneira de igualar indivíduos completamente distintos e nivelar as necessidades humanas à, apenas, uma categoria social, salientando a exclusão e a degradação da essência de cada ser.

Desse modo, se para que sejam vistos e compreendidos, é necessário que se enquadrem em categorias pré-concebidas, dizimando a potência reflexiva e o olhar interior, fomenta-se um Estado totalitário que mantém os indivíduos dependentes de

sua (*mínima*) atuação, nutrindo a alienação diante de suas incoerências e expurgando a tarefa de compreender. Isso faz com que a objetificação tenha mais importância do que a "singularidade que o nascimento inaugura" (ARENDT, 2019, p. XVII).

Hannah nos mostra que tornar os homens iguais é torná-los supérfluos. É restringir-lhes a liberdade de sua espontaneidade, desertando a sua singularidade e seu potencial maior de externalizar suas capacidades e viver sua verdadeira condição humana.

E a partir do momento em que é necessário igualar indivíduos, para que se tornem uma categoria, um rótulo, a fim de que princípios reguladores atuem a seu favor, já que como ser humano não há um olhar social e estatal, mina-se a espontaneidade do ser. Acaba-se com qualquer potencialidade de reconhecimento de dignidade humana, porque na busca por alcançá-la, ela é a primeira a ser ferida. Cessa-se o espaço à expressão da própria essência. Liberdade passa a ser sinônimo que inadequação.

E o fato é que a singularidade é, justamente, a potência do ser diverso, que faz do indivíduo essencial, na pluralidade de seres que existem. Arendt (ARENDT, 2012, p. 488) indica que:

> Em circunstâncias normais, isso nunca pode ser conseguido, porque a espontaneidade jamais pode ser inteiramente eliminada, uma vez que se relaciona não apenas com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido da simples manutenção da existência.

E completa que, "somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diante do movimento totalitário." (ARENDT, 2012, p. 438)

E diante da análise acerca da transformação da essência humana, questiona-se acerca do contexto histórico em que ela está inserida. Estamos nos referindo à Alemanha Nazista, de 1945, ou às crises migratórias e humanitárias do ano 2020? Emergem-se mais de 70 anos e a cegueira é a mesma.

6 I A INVISIBILIDADE NAS SITUAÇÕES-LIMITES ECONÔMICAS ATUAIS

Nesta senda, o governo totalitário despreza os Direitos Humanos, porque preocupa-se, apenas, em manter-se diante das mentiras que argumenta frente à sociedade, visto que a "autoridade moral dos direitos humanos depende da natureza de éticas aceitáveis" (SEN, 2010, p. 294), "devendo-se julgar a plausibilidade dos direitos humanos como um sistema de raciocínio ético e como base de reivindicações políticas", (SEN, 2010, p. 294), não com o fito de suprimi-las visando a dominação dos indivíduos e a aniquilação das potencialidades humanas, visando dizimar o vindicar por direitos básicos necessários à manutenção da própria existência humana.

Como indivíduos pensantes, os seres humanos têm discernimento para atestar quando há violação de direitos ou quando sua ausência acarreta consequências irreparáveis

e incontestáveis. “Temos uma mínima ideia de justiça, ainda que pautada na identificação de injustiças patentes, sobre a qual é possível uma concordância arrazoada” (SEN, 2010, p. 365), não sendo necessária uma fórmula, padrões mecânicos diante de situações concretas. Basta, apenas, sentir e olhar ao redor. Basta alargarmos a concepção de mundo e compreendermos as necessidades alheias ao contexto social em que estamos inseridos. É necessário atentar-se às necessidades coletivas, e minimizar o individualismo subjetivo, para conquistar a liberdade de ser, de agir e de reivindicar a justiça amparada em valores já consagrados para parcelas privilegiadas da sociedade.

A justiça e os valores devem acolher as situações e necessidades mais alarmantes do fato social, para, só após, cumprir com o seu dever de promoção de igualdade e se pautar no acolhimento de superfluidades e no interesse público secundário.

“É necessário trabalhar com os Direitos Humanos como pertencentes ao domínio da ética social” (SEN, 2010, p. 293). É necessário recopilar e auferir valor-fonte ao ser humano, diante da explosão da objetivação dos indivíduos e do abandono do existencialismo.

7 | DIALOGAR PARA CRESCER: O FIM DA DESCARTABILIDADE E O DESENVOLVIMENTO CONJUNTO

Os homens nascem diferentes em sua essência mais pura. No cerne de suas consciências há diversidade de pensamentos, ações, capacidades, desejos e necessidades básicas.

Quando o homem passa a conhecer a si próprio e trabalhar as suas capacidades, não há mais espaço para enquadrá-lo como objeto. O desejo de fugir da condição humana desaparece e o homem se sente aceito em sua própria casa, que é o mundo, porque foi aceito por ele próprio.

A chave para o fim da descartabilidade é, justamente, o desenvolvimento das capacidades do ser humano. É o desenvolvimento da própria essência, como ser individual, em meio à pluralidade, porque quando a essencialidade caracteriza o ser, como valor-fonte, o descarte não mais se adequa à sociedade, pois todos têm lugar e função no mundo. Ter liberdade para externalizar as próprias capacidades, tornando-as necessárias ao desenvolvimento do todo, assola-se o porquê rejeitar indivíduos, já que estes não mais soarão como uma ameaça e sim como peças indispensáveis ao desenvolvimento do *meu* social e, em consequência, do *meu* individual. A obra e a ação desertam a descartabilidade.

É necessária, portanto, uma revolução moral. É necessário ressignificar a própria sociedade, para que esta se desenvolva em conjunto com o progresso humano.

É necessário dialogar para compreender as múltiplas necessidades dos mais diversos contextos sociais, a fim de obstaculizar instrumentos de violência e armas políticas de dominação. Dialogar expande a capacidade do pensar e é através da intersecção dos indivíduos, que se cultua o respeito e se eliminar a distância entre eles.

É através do poder da persuasão e do debate, que é possível tornar-se agente ativo na construção da própria realidade e transformar as necessidades prioritárias em impulso ao desenvolvimento social.

O diálogo se mostra cada vez mais essencial ao desenvolvimento coletivo, visto que "habitam em um mundo no qual as palavras perderam seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido" (ARENDT, 2019, p. 12)

Horizontalizar a responsabilização pelo resgate do valor fonte, e através do diálogo, trabalhar os meios de construção e desenvolvimento conjunto entre as capacidades humanas, em consonância com o crescimento social e econômico, nos afasta do isolamento, da dissociação de nós mesmos, que é o começo do terror e seu solo mais fértil, é o que gera impotência e incompreensão, expressas em intolerância e preconceito.

"Trata-se de pensar o que estamos fazendo" (ARENDT, 2019, p. 6) e trabalhar a nossa capacidade de reflexão e de ação para construção de uma sociedade cosmopolita, que aceita o plural, o diverso, e compreende a necessidade do trabalho em conjunto para o desenvolvimento do coletivo, que busca sempre os meios para alcançar o direito de ser aceito e ser parte em um mundo regido pela crescente alienação fraternal.

8 | CONCLUSÃO

A diversidade está presente na sociedade, nas relações, na natureza. Um peixe não tenta ser uma árvore, para se adequar a um contexto diferente do seu. O mesmo se dá com os indivíduos. A raridade de cada ser humano é a chave para o desenvolvimento da sociedade e para a liberdade da capacidade de cada um.

Hannah Arendt (ARENDT, 2012, p. 605) nos lembra que "O caráter pode ser uma ameaça, e até mesmo as normas legais mais injustas podem ser um obstáculo, mas a individualidade, ou qualquer coisa que distinga um homem do outro, é intolerável".

Sendo necessária uma revolução moral, é preciso trabalhar nossa capacidade de compreender e aceitar o díspar, pois quando cada indivíduo é necessário ao desenvolvimento do todo, quando cada um traz potências únicas e capacidades inatas, a objetificação não tem espaço na sociedade, posto que se vê o próximo como peça essencial do processo coletivo que, sem este, há debilidade na realização do todo comum.

E é a utopia de uma sociedade fraterna e tolerante, que nos leva a continuar rumando ao progresso.

> A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Então, para que serve a utopia? Para isso, para caminhar.[2]

2 Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano.

A utopia nos faz ir além. Nos estimula a sonhar, em um mundo deserto de imaginação. Ela é o esperançar de uma nova sociedade, que nos faz sair de onde estamos e, através da ação, conquistar novas possibilidades. Por meio da liberdade de agir, pode desenvolver-se e auxiliar no amadurecimento coletivo. Ainda que não se tenha, de início, a dimensão de onde esses novos passos nos levarão, deve-se continuar o caminhar, na confiança de que eles nos conduzam a um mundo mais fraterno, plural e solidário.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: 13. ed. rev. – (Reimpr.) - Forense Universitária, 2019.

_________. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Edição de Bolso. Companhia das Letras, 2012.

_________. **O que é Política?**. Rio de Janeiro: 12ª edição. Bertrand Brasil, 2018.

CARVALHO RAMOS, A. **Direito dos Estrangeiros no Brasil: imigração, direito de ingresso e os direitos dos estrangeiros em situação irregular**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

GALEANO, E. H. **Las palabras andantes**. Barcelona: Editorial Siglo XXI editores, 1993.

GUIMARÃES ROCHA, E. **O que é etnocentrismo.** São Paulo: 5ª edição, editora brasiliense, 1988.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PELE, A. **Una aproximación al concepto de dignidad humana**. Universitas, n. 1, dez/jan. 2004. Disponível em: <http://universitas.idhbc.es/n01/01_03pele.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2020.)

PIKETTY, T. **O Capital no século XXI**. Rio de Janeiro: I. ed. Intrínseca, 2014.

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<https://www.unhcr.org/internally-displaced-people.html>. Acesso em 26 Jan 2020.

CAPÍTULO 3

A CONCEPÇÃO DE MENTE COMO HERANÇA CARTESIANA NO DUALISMO DESUBSTÂNCIAS E PROPRIEDADES

Data de aceite: 21/05/2021

Matusalen de Lima

Evandro Oliveira Brito

RESUMO: Uma herança da tradição moderna cartesiana é o problema da imprecisão conceitual dos termos 'mente' e 'alma', que a filosofia contemporânea da mente subsumiu no conceito de 'mente' e tomou como tarefa definir sua "natureza" e determinar sua localização no cérebro. A mente e a alma são fenômenos subjetivos e privados, o que significa dizer que eles ocorrem para o individuo, mas isto, no entanto, não é suficiente para manter a afirmação de que a mente nada tem a ver com o cérebro. Nessa linha de problematização, a filosofia contemporânea da mente, que pretende se restringir a um dualismo apenas de propriedades, sustenta que mente e cérebro podem ser coisas distintas, mas certamente estão ligadas de alguma maneira. O problema é saber como é possível se dar esta ligação, e este é um dos problemas que o filósofo contemporâneo da mente tentar explicar e resolver. Este relatório de pesquisa apresenta, a partir da reintrodução do conceito de *intencionalidade* na filosofia da mente, os primeiros passos de uma investigação sobre a relação de fundo entre os modelos dualistas modernos e contemporâneos, tomando a própria definição de mente apresentada por Descartes nas *Meditações* como objeto de investigação nos trabalhos de Brentano. Deste modo, a noção de *intencionalidade* apresentada este relatório final contribui com a explicação da caracterização que a filosofia da mente atribui à noção cartesiana de mente, enquanto conceito central do dualismo de substância, para que numa etapa futura desta pesquisa nós venhamos a apresentar sua posterior redefinição no interior do próprio dualismo de propriedades contemporâneo.

PALAVRAS - CHAVE: mente; alma; consciência; intencionalidade.

ABSTRACT: An inheritance of the modern Cartesian tradition is the problem of conceptual imprecision in terms 'Mind' and 'soul', which the contemporary philosophy of mind subsumed into the concept of 'mind' and took on the task of defining its "nature" and determining its location in the brain. The mind and the soul are subjective and private phenomena, which means to say that they occur for the individual, but this, however, is not enough to maintain the claim that the mind has nothing to do with the brain. In this line of problematization, the contemporary philosophy of mind, which intends to restrict itself to a dualism only of properties, maintains that mind and brain may be different things, but they are certainly connected in some way. The problem is to know how it is possible to make this connection, and this is one of the problems that the contemporary philosopher of the mind tries to explain and solve. This research report presents, from the reintroduction of the concept of *intentionality* in the philosophy of mind, the first steps of an investigation into the fundamental relationship

between modern and contemporary dualist models, taking the very definition of mind presented by Descartes in *Meditations* as object of investigation in the works of Brentano. In this way, the notion of *intentionality* presented in this final report contributes to the explanation of the characterization that philosophy of mind attributes to the Cartesian notion of mind, as a central concept of substance dualism, so that in a future stage of this research we will present its later redefinition within the contemporary dualism of properties.
KEYWORDS: mind; soul; consciousness; intentionality.

1 I INTRODUÇÃO

O ser humano em geral, e muitos filósofos antigos em particular, levantaram questionamentos acerca do que vem ser a alma, considerando o fato de que a alma sempre foi caracterizada como algo invisível. A filosofia moderna, de modo mais específico, também reconheceu o problema ao definiras atividades da alma como fenômenos mentais e considerar que eles não são apenas invisíveis, mas também impossíveis de serem medidos, ou seja, inacessíveis à observação e à aferição. Para superardificuldades como esta e outras dificuldades epistemológicas, alguns filósofos modernos afirmaram aexistência de uma segunda substância constituída por uma natureza diferente daquela encontrada nosfenômenos físicos. Por esse motivo, os filósofos contemporâneos da mente denominam aqueles filósofos modernos como dualistas de substância.

A filosofia que trata dos estudos referentes à natureza da mente, dos eventos mentais, funções epropriedades mentais, consciência e a relação destes com o corpo, chama-se a filosofia da mente eestá divida, ao menos, entre as correntes dualistas de propriedades e de substâncias. A vertente quenos interessa tratar primeiramente é chamada de dualista de substancias, pois se ocupa particularmente, mas não exclusivamente, do problema mente-corpo, questão clássica em filosofiaque trata da forma como a mente se relaciona com o corpo, dado que o corpo é uma entidade ou substância física e a mente é uma entidade ou substância não-física. Num segundo momento da discussão, trataremos da herança do problema corpo-mente na tradição cartesiana da mente, pois elenos fornecerá as linhas gerais da recolocação do problema da filosofia da mente atual, a saber: o dualismo de propriedades. Finalmente, apresentaremos pontualmente o conceito de *intencionalidade,* reintroduzido por Franz Brentano na filosofia da mente, como um dos fios condutores da passagem do dualismo de substância ao dualismo de propriedades. Neste sentido, a pesquisa aqui relatada apresenta a abertura de uma nova perspectiva de investigação, mas não uma conclusão, como é decostume.

2 I REVISÃO DE LITERATURA

René Descartes foi um dos primeiros filósofos a propor uma explicação para o funcionamento da mente e do corpo, ainda que a distinção filosófica entre a mente (enquanto alma) e o corpo remeta aos gregos. Na obra de Descartes, nós encontramos a

primeira explicação sistemática das relações entre a mente e o corpo apresentada comouma teoria do dualismo de substâncias, pois o conceito de mente está diretamente relacionado aos conceitos de intelecto, de pensamento, de entendimento, de espírito e de alma do ser humano.

De acordo com René Descartes, o dualismo de substâncias estaria caracterizado pela relação entre duas coisas (res cogitans ou res extensa), pois para ele o espírito, ou a alma, seriam nitidamente distintos do corpo. Espírito e matéria constituiriam dois mundos irredutíveis, assim eles nunca seriam uma única substância, mas sempre duas substâncias distintas. Espírito seria do mundo do pensamento, da liberdade e da atividade;e matéria seria do mundo da extensão, do determinismo causal e da passividade.

O dualismo metafísico cartesiano deixou como herança à posteridade uma série de problemas graves. Por exemplo, como explicar inter-relações entre as substâncias tão heterogêneas entre si. Para ele, somente em deus elas poderiam ser reunidas e formar uma só substância. Corpo e alma seriam substâncias finitas que de deus proviriam, isso é, seriam fruto de um ser de substância infinita. Como uma substância finita poderia derivarde uma substância infinita? E, ainda, por analogia, somente no ser humano se encontrariam, como amalgamadas, a alma e o corpo, que aos sentidos parecem quase indistintas e não separadas, pois, Descartes não considerava verídico, por si só, algo apreendido pelos sentidos.

Uma das questões chave que demarcam a origem cartesiana do debate sobre o mental está na Segunda Meditação, onde Descartes sustenta a ideia de que “o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo”. Sua solução para este problema supõe a identidade entre as noções de „espírito‟ e „alma‟, as quais constituíram a noção de mente para a corrente dualista. No entanto, o próprio Descartes, em sua Objeções e respostas, reconheceu a imprecisão dessa terminologia e a necessidade de uma fundamentação teórica da mesma. Em outras palavras, à sua pretensão teórica foram impostas dúvidas acerca das partes da alma, oriundas da concepção grega de psiqué e da concepção latinade anima. Estas dúvidas tornavam plausíveis e se apresentavam por meio de questões como as seguintes: o espírito (como pensamento e intelecto) estaria para o corpo assimcomo a mente estaria para a alma? Assim, a mente seria aquilo que do espírito parece distinto, mas realmente não é distinto, continua sendo res cogitans? A possível dualidadeespírito-mente seria uma falsa dualidade?

3 | RESULTADOS E DISCUSSÃO

Uma herança da tradição moderna cartesiana é o problema da imprecisão conceitualdos termos „mente‟ e „alma‟, que a filosofia contemporânea da mente subsumiu no conceito de „mente‟ e tomou como tarefa definir sua “natureza” e determinar sualocalização no cérebro. A mente e a alma são fenômenos subjetivos e privados, o que significa dizer que eles

ocorrem para o individuo, mas isto, no entanto, não é suficiente para manter a afirmação de que a mente nada tem a ver com o cérebro. Se esta é uma pergunta a ser colocada, então, por exemplo, como explicar o que ocorre com um determinado individuo que está com dor de cabeça e toma uma aspirina? Se a dor passa,em que local terá atuado a aspirina? Seria na mente ou no cérebro? A dor pode ser algoprivado e inacessível, mas como pode uma substância química influir na mente? Indivíduos com grandes porções de seus cérebros danificados em acidentes perdem igualmente grande parte de suas atividades mentais?

Nessa linha de problematização, a filosofia contemporânea da mente, que pretende se restringir a um dualismo apenas de propriedades, sustenta que mente e cérebro podem ser coisas distintas, mas certamente estão ligadas de alguma maneira. O problema é saber como é possível se dar esta ligação, e este é um dos problemas que o filósofo contemporâneo da mente tentar explicar e resolver.

Os filósofos contemporâneos da mente têm por objetivo esclarecer questões fundamentais, tais como: o que distingue a mente de outros objetos que estão no universo? Qual a natureza do pensamento? Será o pensamento algo imortal e eterno? Serão mente e cérebro uma só e mesma coisa? Será distinção entre espírito e matéria apenas uma ilusão produzida pela nossa linguagem ou pela nossa cultura?

Neste sentido, o dualismo de propriedades, ainda que menos pretensioso, mantémas mesmas questões de fundo que o dualismo de substâncias. Em outras palavras, sejacomo problema a ser resolvido, seja como problema a ser excluído do escopo da investigação, ambos os dualismos (de substâncias e de propriedades) compartilham questões como as seguintes: seria a alma, mente e espíritos a mesma essência? Estariam eles inacessíveis à prova científica ou apenas uma questão de abordagem e método?

Ainda que estas questões sejam os problemas não resolvidos da filosofia da mente contemporânea, a questão acerca da aproximação entre as duas formas de dualismo pode ser colocada a partir de uma perspectiva interessante. Neste sentido, trata-se de uma investigação acerca da relação mente e corpo à partir do conceito de intencionalidade reintroduzido na filosofia por Franz Brentano. Ainda que esta seja uma tarefa extremamente complexa para essa pesquisa, cabe a indicação de suas linhas gerais como parte final desta pesquisa.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este relatório de pesquisa justifica-se, portanto, na medida em que propõe uma investigação sobre a relação de fundo entre os modelos dualistas modernos e contemporâneos, tomando a própria definição de mente como objeto de investigação. Deste modo, trata-se de explicitar a caracterização que a filosofia da mente atribui à noçãocartesiana de mente, enquanto conceito central do dualismo de substância, e sua posteriorredefinição no interior do próprio dualismo de propriedades contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BRENTANO, Franz. Deskriptive Psychologie. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.

________________. Descriptive Psychology. Trad. Benito Müller. New York: Routledge, 1995.

________________. Psicologia desde un punto de vista empírico. Trad. Hernán Scholte. Madri: Universidade Complutense. Disponível on-line em http://fsmorente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf .

CHALMERS, D J. The puzzle of conscious experience. Scientific American 273(6): 80-86 (dezembro) (1995).

______________ The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press, (1996).

CESCON, E. QUATRO PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS EM FILOSOFIA DA MENTE. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3, 2010.

CHIAROTTINOL, Z.R.; FREIRE, J.J. O DUALISMO DE DESCARTES COMO PRINCÍPIO DE SUA FILOSOFIA NATURAL. Estudos avançados 27 (79), 2013.

DESCARTES, R. Meditações Metafísicas. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

TEIXEIRA, JF. Mente, Cérebro e Cognição. 4ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TEIXEIRA, JF. Como ler filosofia da mente. 1ª ed. Paulus, 2008.

NAGEL, T. Como é ser um morcego? (1974). Rev. abordagem gestalt. vol.19 no.1 Goiânia jul. 2013.

_________ "What is it like to be a bat?" In: Rosenthal, D. (ed.) The Nature of Mind. New York: Oxford University Press, 1991, p. 422-28.

NAGEL, T. "What is it like to be a bat?". In: Rosenthal, D. The Nature of Mind. New York: Oxford University Press, 1991, p. 422-428.

__________. The View from Nowhere. New York: Oxford University Press, 1986.

__________. A Última Palavra. São Paulo: Ed. UNESP, 1998..

__________. "Conceiving the impossible and the mind-body problem". Philosophy, v. 73, n. 285, 1998, p. 337-352.

__________. "The psychophysical nexus". In: Concealment and exposure and other essays. New York: Oxford University Press, 2002. Cap. 18. VASCONCELLOS, S.J.L. A FILOSOFI DA MENTE: UMA REVISÃO CRÍTICA. Psico, v. 38, n. 2, pp. 190-195, maio/ago. 2007

CAPÍTULO 4

A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E O PENSAMENTO DE MÁQUINAS: O *HARD PROBLEM* DA CONSCIÊNCIA NA PROPOSTA DE ALAN TURING

Data de aceite: 21/05/2021

Leonardo Augusto Pacheco
Graduando do curso de Matemática aplicada e computacional na Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná – UNICENTRO. http://lattes.cnpq.br/7636595387873975. Bolsista IC/Fundação Araucária. Trabalho desenvolvido como parte da pesquisa de iniciação científica da UNICENTRO

RESUMO: Este texto descreve a investigação acerca do problema filosófico apresentado por Alan Turing ao afirmar a possibilidade de máquinas pensarem. De modo mais específico, tratou-se de investigar a concepção turiniana de uma máquina capaz de pensamento. Neste sentido, adotando uma veia especulativa diferente daquelas que geralmente são adotadas na filosofia da mente, investigou-se aqui a própria concepção teórica da máquina turiniana, ou seja, a própria descrição do hardware, com o propósito de esclarecer teoricamente a natureza daquilo que instancia o pensamento de tal máquina.

PALAVRAS - CHAVE: Máquina; Jogo da imitação; Máquina digital; Algoritmos; Inteligência artificial.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND MACHINE THOUGHT: THE HARD PROBLEM OF CONSCIOUSNESS IN ALAN TURING'S PROPOSAL

ABSTRACT: This report describes the investigation about the philosophical problem presented by Alan Turing in asserting the possibility of machines to think. More specifically, it is about investigating the Turingian conception of a machine capable of thought. In this sense, adopting a different speculative vein from those usually adopted in the philosophy of mind, we investigate here the theoretical conception of the Turingian machine, that is, the description of the hardware itself, to clarify the nature of what instantiates the thinking of such a machine.

KEYWORDS: Machine; Imitation game; Digital Machine; Algorithms; Artificial Intelligence.

O QUE É MÁQUINA PARA ALLAN TURING

Em seu artigo *Computing Machinery and Intelligence* (1950), Turing deixa claro que um ser humano pode construir uma máquina para imitar e reproduzir o trabalho que ele faria manualmente. Porém, o conceito que define tal máquina não pode ser comparado com o próprio homem de carne e osso, mas apenas enquanto imitação de suas habilidades empíricas. Sendo assim, Turing imaginou que se as máquinas conseguissem reproduzir o trabalho manual através de seus algoritmos, então um computador eletrônico com portas

lógicas e lógica algorítmica conseguiria reproduzir (imitar) o pensamento humano em um jogo de decisão. Em outras palavras, trata-se da possibilidade de efetuar tomadas de decisões que permitissem participar do, assim chamado, jogo da imitação. Fica evidente aqui que a própria "natureza inteligente" suposta nos computadores seria criada pela inteligência humana, utilizando-se de técnicas matemáticas para interligar de modo lógico os componentes que fazem com que sua versatilidade alcance a possibilidade de imitar a mente humana.

Neste sentido, sua proposta consistia em pegar quaisquer operações que fossem possíveis de serem realizadas por seres humanos e convertê-las em um sistema de imitação computacional.

A DEFINIÇÃO DE UM COMPUTADOR DIGITAL

O computador digital definido por Turing deveria ser capaz de resolver qualquer operação matemática que humanos fossem capazes de realizar, seguindo regras pré-definidas utilizando papéis para seus cálculos e, analogamente, o computador usaria dispositivos eletrônicos para tal proeza.

A partir dessa definição, o computador digital pode ser compreendido a partir de três partes: memória, unidade executiva e unidade de controle:

De acordo com TURING, Alan. Computação e inteligência. In: TEIXEIRA, João. **Cérebros máquinas e consciência**. São Carlos: UFSCar, 1996. P(26)

> A memória é uma reserva de informação e corresponde ao papel .utilizado pelo computador humano, seja este a folha de papel onde faz seus cálculos, ou o livro onde as regras estão impressas. Na medida em que o computador humano faça cálculos de cabeça, uma parte da memória corresponderá à sua própria memória.

A memória no computador digital definida por Turing seria análoga a um papel em branco em que os cálculos matemáticos são elaborados para que a unidade executiva opere em cima deles, resolvendo os problemas aplicados. Nessa memória seria escrito e lido o algoritmo necessário para processamento do problema e arquivamento das informações extraídas do processamento dos dados. Na memória seria definido e implementado o algoritmo, que é um conjunto de instruções que utilizarão operações lógicas e matemáticas como por exemplo um algoritmo para instalar um chuveiro:

Início:

1. Desligue a chave de energia do quadro;
2. Coloque a escada embaixo do cano;
3. Suba na escada até o ponto em que o chuveiro será instalado;
4. Passe fita veda rosca na rosca do chuveiro;

5. Insira o chuveiro no cano e gire o chuveiro no sentido horário, rosqueando até o fim;

6. Descasque os 3 fios que vem do chuveiro e instale o plugue;

7. Insira o plugue na tomada da parede;

8. Desça a escada;

9. Ligue o registro de água até que o chuveiro seja preenchido com água;

10. Desligue o registro de água;

11. Ligue a chave de energia do quadro; Fim.

Podemos observar nesse conjunto de instruções, chamado algoritmo, escrito em pseudocódigo que podemos definir tarefas para que a máquina execute utilizando a unidade executiva. O pseudocódigo é utilizado no exemplo para se aproximar ao máximo da linguagem humana e facilitar a compreensão de como será implementado o código da máquina, no caso, em uma linguagem de programação com suas configurações e parâmetros. Dentro desses algoritmos poderiam ser implementados com possibilidades randômicas, ou seja, aleatórias, um certo aspecto de livre-arbítrio para que a máquina pudesse escolher em qual espaço da memória guardaria suas informações. Além disso, com a mesma possibilidade randômica, ela poderia escolher "livremente" qual dado processado iria utilizar para continuar resolvendo problema.

De acordo com TURING, Alan. Computação e inteligência. In: TEIXEIRA, João. **Cérebros máquinas e consciência**. São Carlos: UFSCar, 1996. P(27)

> A unidade executiva é a parte que realiza as várias operações individuais envolvidas num cálculo. Quais sejam tais operações individuais é coisa que poderá variar de máquina para máquina. Normalmente podem-se fazer longas operações, tais como "Multiplicar 3.540 675.445 por 7.076.345.687", mas em algumas máquinas somente algumas operações muito simples, tais como "Escreva O", são possíveis.

> Mencionamos que o "livro de regras" fornecido ao computador pode ser substituído na máquina por uma parte de sua memória. Ele é chamado então de "tabela de instruções". É dever do controle verificar que essas instruções sejam obedecidas corretamente e na ordem certa. O controle é construído de tal forma que isso necessariamente aconteça.

A unidade executiva, por sua vez, trabalha aplicando os algoritmos carregados na memória A partir desses algoritmos ela opera executando as operações lógico-matemáticas como: adição, subtração, multiplicação, divisão etc., em conjunto com a unidade de controle para aplicar as regras lógicas que foram ordenadas primeiramente pelo algoritmo. Assim, ela combina as suas operações matemáticas com os operadores lógicos, tais como 'e', 'ou', 'não', produzindo a informação desejada pelo programador. Para Turing a memória deveria ser infinita (uma vez que se trata de uma descrição teórica da máquina e, portanto,

da condição de possibilidade de uma máquina pensante), mas os computadores digitais da época não possuíam essa tecnologia e até hoje não temos tal apetrecho.

De acordo com TURING, Alan. Computação e inteligência. In: TEIXEIRA, João. **Cérebros máquinas e consciência**. São Carlos: UFSCar, 1996. P(27), sobre a unidade de controle:

> O controle normalmente tomará as instruções a serem obedecidas na ordem das posições nas quais elas estão memorizadas, mas ocasionalmente uma instrução tal como: "Agora obedeça à instrução memorizada na posição 5606 e continue daí", pode ser encontrada, ou então: "Se a posição 4505 contém 0, obedeça à instrução memorizada em 6707; do contrário, prossiga.

A unidade de controle resolve os problemas de estados da própria máquina, essenciais para o simples funcionamento dos componentes físicos da máquina e também para fazer leituras e gravações em tela para que os usuários e programadores conseguissem observar o que ela havia gerado com o processamento de seus programas. Ela é a responsável pela abstração das diversas máquinas virtualizadas dentro do sistema computacional, ou seja, ela é a responsável pela exata "expressão de software" que rodam internamente ao PC em determinado momento. Sem ela o computador seria uma máquina de função única, não sendo possível o processador funcionar com propósito geral.

É preciso ressaltar que Turing se inspirou em Charles Babbage[1], professor de matemática em Cambridge de 1828-1839, o qual projetou uma máquina chamada máquina analítica que nunca foi construída, mas consistiu na condição de possibilidade do desenvolvimento do seu trabalho.

A MÁQUINA ANALÍTICA

A *Máquina analítica* de Babbage, que influenciou Turing, também anteviu os passos que até hoje são a base do funcionamento de um computador, possuindo quatro componentes constitutivos:

Unidade de entrada – cartões perfurados faziam a entrada de dados;

Unidade de saída – de forma análoga a entrada de dados. Porém, agora, a máquina perfura cartões com as informações processadas;

Unidade de memória – armazenava mil palavras de cinquenta dígitos DECIMAIS, capaz de guardar em suas variáveis os resultados processados.

Unidade de computação – funcionava como a ULA (unidade lógica aritmética) fazendo as operações elementares, como adição, subtração, multiplicação e divisão, também era responsável pelas operações lógicas booleanas: 0 ou 1, sim ou não, certo ou errado.

1 Charles Babbage (Londres, 26 de dezembro de 1791 □ Londres, 18 de outubro de 1871) foi um cientista, matemático, filósofo, engenheiro mecânico e inventor inglês nascido em Teignmouth, Devon, que originou o conceito de um computador programável junto à condessa de Lovelace, Augusta Ada King.

COMO É CONSTRUÍDA UMA MÁQUINA DE TURING

Utilizando de modo proposital uma metáfora inapropriada da filosofia da mente, podemos dizer que o "cérebro da máquina" é um processador dotado de uma unidade lógica e aritmética (ULA), ou seja, é um circuito digital que realiza operações de adição, operações booleanas *AND OR NOT* etc. É importante ressaltar que foi o matemático, John von Neumann2, quem propôs o conceito de ULA, em 1945, quando escreveu um relatório sobre os fundamentos para um novo computador chamado EDVAC. Além disso, pesquisas sobre ULAs ainda são uma parte importante da ciência da computação.

De acordo com Fernandez (2015, p 58 - 59)

> A Unidade Lógica e Aritmética (ULA), ou Arithmetic Logic Unit (ALU), é a unida-de da Unidade Central de Processamento (UCP, ou também CPU), responsá-vel pela execução das operações aritméticas e lógicas. John von Neumann já propôs o conceito de ULA em 1945, quando construiu o computador EDVAC.A ULA executa as principais operações lógicas e aritméticas que um computador precisa realizar. Ela faz as operações de soma, subtração, multiplicação e determina se um número é zero, positivo ou negativo. Além das funções aritméticas, uma ULA deve ser capaz de determinar se uma quantidade é igual, menor ou maior que outra. A ULA também realiza as funções lógicas Arquitetura de Computadores básicas como E, OU, OU-Exclusivo, assim como a negação, tanto com números quanto com caracteres.

A ULA é responsável pela execução das principais operações lógicas e aritméticas do computador. Ela soma, subtrai, divide, define se um número é positivo ou negativo ou se é zero e também executa funções aritméticas. Esse dispositivo deve ser responsável por definir e analisar se um pacote de informações é menor ou maior que outro e quando quantidades são iguais. A ULA pode gerenciar funções tanto com números como com letras. Ela processa gerencia e ordena as principais operações aritméticas e logicas do computador.

A proposta de Turing encontra, hoje, eco em diversas investigações que vão além da construção teórica de possibilidade de máquinas pensantes (em abstrato). Um exemplo é a abordagem conexionista ou subsimbólica na IA, de McCulloch e Pitts[3]. Segundo eles, em qualquer perspectiva que a mente ou o comportamento de pessoas ou animais ocorram, surgem ou são explicados a partir de um complexo de neurônios interligados entre si em uma cadeia ou circuito neural. Neste sentido, a abordagem conexionista é uma área da IA

---

2 John Von Neumann foi um matemático húngaro de origem judaica, que foi naturalizado americano nos anos 30 do século XX. Nasceu em 28 de dezembro de 1903. Desenvolveu contribuições importantes em Mecânica Quântica, Teoria dos conjuntos, Ciência da Computação, Economia, Teoria dos Jogos e praticamente todas as áreas da Matemática.

3 Em 1943, o neurofisiologista Warren McCulloch e o matemático Walter Pitts escreveram um artigo sobre como os neurônios poderiam funcionar e para isso, eles modelaram uma rede neural simples usando circuitos elétricos. Criaram um modelo computacional para redes neurais baseadas em matemática e algoritmos denominados lógica de limiar (threshold logic). Este modelo abriu o caminho para a pesquisa da rede neural dividida em duas abordagens: uma abordagem focada em processos biológicos no cérebro, enquanto a outra focada na aplicação de redes neurais à inteligência artificial.

em que os circuitos neuronais são planejados e programados em redes neurais artificiais, ecoando a proposta de Turing. Uma ilustração menos rebuscada teoricamente, mas que demonstra o eco da proposta de Turing, pode ser apresentada a partir do seguinte exemplo.

Usando o seguinte programa BASIC-256, o neurônio se comportará como os sinais de entrada (0 ou 1) e emitirá como se fosse uma porta AND:

```
Rem Operador AND
cls
w1 = 1 :w2 = 1 :u = 0.5
input "entrada 1 = ", e1
input entrada 2 = ", e2
total=w1*e1+w2*e2
if total <= u then
print "salida = 0”
else
Print "salida = 1”
end if
```

NAND: Uma porta muito útil para desenhar neurônios

Um dos aspectos práticos da eletrônica digital, uma consequência da álgebra booleana, é que as portas AND e OR podem ser construídas para NAND e NOR, as quais podem ser interpretadas novamente como: NÃO E, e NÃO OU, a esfera na frente do diagrama é um símbolo de negação da porta digital. Inverte o valor do um bit: se você digitar 1 sairá 0 e vice-versa.

O comportamento da porta NAND qual era o modelo de neurônio artificial de Alan Turing. Considere que um neurônio seja interpretado por um círculo e um tronco conectado a outros círculos, que por sua vez expressam neurônios adjuntos. Cada modificador Ícone de conexão pega duas linhas ou “fibras de treinamento”, às quais vamos nos definir como P e I. Com essas fibras se organizam dois Modos Neurais: Modo Passo e Modo Interrupção. No modo de acesso quando a fibra P está ativa, se o modificador conexão recebe como entrada um 0 ou 1 retornará uma saída ou saída análoga a 0 ou 1, respectivamente. Por outro lado, no modo de interrupção, quando a fibra 1 está ativa, o interruptor de conexão se comportará de modo que seja o valor da entrada ou entrada, a saída ou saída será sempre 1.

Interconexão de portas NAND para obter uma porta AND (esquerda) e uma porta OR (direita) com as entradas A, B e saída Q

Vale lembrar que, em seu artigo intitulado *Intelligent Machinery* (1948), Alan Turing usou portas NAND na simulação de circuitos neurais, que ele chamou de redes neurais do tipo B.

Além desses modificadores, o modelo de neurônio artificial desenvolvido por Turing assumiu que cada neurônio abrigava duas *INPUT* 1 e *INPUT* 2 e emitiu uma única *OUTPUT*. Se as duas entradas estavam no modo *pass,* o valor *OUTPUT* era aquele obtido

com o operador booleano NAND (porta E cuja saída está conectada a uma porta inversora ou NOT):

Entrada 1	Entrada 2	Saída
0	0	1
0	1	1
1	0	1
1	1	0

Por outro lado, se *INPUT* 1 estava no modo de interrupção, o valor *OUTPUT* é igual ao valor *INPUT* 2 invertido, ou seja, será 1 quando *INPUT* 2 for O e vice-versa:

Entrada 1	Entrada 2	Saída
0	0	1
0	1	0
1	0	1
1	1	0

Além desses modificadores, o modelo de neurônio artificial compreendido por Turing teve que cada neurônio admitia duas *INPUT 1* e *INPUT 2* e emitiu uma única *OUTPUT*. Se as duas entradas estavam no modo *pass*, o valor *OUTPUT* era aquele obtido com o operador booleano NAND (porta E cuja saída está conectada a uma porta inversora ou NÃO): Se confrontarmos o modelo de neurônio artificial de Turing com o modelo McCulloch-Pitts, este analisa o valor *OUTPUT* trocando o modificador de conexão pelo valor de um coeficiente w, que imita uma característica presente nos neurônios plasticidade sináptica biológica, ou seja, quanto maior ou menor facilidade com que os sinais atingem de um neurônio para outro através da conexão ou sinapse. De acordo com o modelo formal de McCulloch-Pitts, um neurônio é uma "calculadora" capaz de calcular a soma ponderada dos sinais de entrada: multiplicaremos cada sinal ou *INPUT* i pela sua equivalente coeficiente de wi, e chamaremos a soma de todos os sinais TOTAL.

Então, uma vez que esta operação tenha sido efetuada, o neurônio formal “decide” se o valor da informação recebida ou TOTAL é ou não autossuficiente para causar sua ativação ou excitação. No caso mais elementar de um modelo de neurônio, o valor SAIDA é cedido a partir de uma função em formato de degrau:

$$\text{SAIDA} \begin{cases} 1 & \text{TOTAL} \geq U \\ 0 & \text{TOTAL} < U \end{cases}$$

onde U é o valor limite, que será definido anteriormente.

Tudo isso para que possa se fazer uma ilustração. No entanto, é preciso observar que esse valor define a sensibilidade do neurônio a um estímulo fora, e que é mais sensível quanto mais próximo de zero o valor de U, já que quanto menor o limiar, maior a probabilidade de que TOTAL excede seu valor, estimulando o neurônio. O modelo considera que, se o valor da SAÍDA for zero, o neurônio permanecerá ocioso e quando o valor de SAÍDA for unidade, então você ficará animado. Se o neurônio estiver excitado, ele enviará sua resposta, o valor 1, para o próximo neurônio, que o interpretará como um valor *INPUT* ou, em outros casos, o valor 1 combinado com o os valores de *OUTPUT* de outros neurônios, por exemplo 1 0 0 1, serão as respostas da rede neural a um sinal de entrada.

UNIVERSALIDADE DOS COMPUTADORES DIGITAIS

Computadores digitais são máquinas de estado discreto, ou seja, elas trabalham com operações binárias e, portanto, seus estados de operação são 0 ou 1, verdadeiro ou falso. Não existe meio termo no estado da máquina. Pode aparentar que, dado o início de estado 1 da máquina e a entrada de sinais elétricos nas portas logicas da máquina, com tal lógica será possível prever todos os estados possíveis futuramente que a máquina pode assumir. Isto faz rememorar o Demônio de Laplace [4]de que, a partir do estado completo do universo num dado período de tempo, tal como referido pelas posições e velocidades de todas as partículas no experimento de Laplace, seria capaz prognosticar todos os estados futuros das partículas observadas. A predição que estamos considerando está, contudo, mais próxima da prática do que a ponderada por Laplace.

Laplace escreveu (1814/1951, p. 04):

> Devemos considerar o estado atual do universo como efeito do seu estado anterior e causa do que vai se seguir. Suponha-se (...) uma inteligência que conhecesse num momento dado todas as forças que atuam na Natureza e o estado de todos os objetos que a compõem, e que fosse suficientemente ampla para submeter esses dados à análise matemática, ela, então, poderia

4 O Demônio de Laplace é um experimento mental proposto no século XIX tem como intensão prever e determinar o futuro baseado em dados de variáveis do passado.

> expressar numa única fórmula os movimentos dos maiores astros e dos menores átomos. Nada seria incerto para ela; e o futuro, tal como o passado, estariam presentes aos seus olhos.

Quando Laplace expôs seu trabalho, foi aprovado por muitos físicos da época, visto que esse experimento anulava a ideia do livre-arbítrio, na qual as pessoas poderiam determinar qual caminho seguir, diferente da ideia do “Demônio de Laplace” onde esse intelecto proferiria com exatidão o futuro.

A locomoção de um simples elétron por um bilionésimo de centímetro, em certo momento, pode configurar a distância entre um homem ser morto por uma avalanche, um ano mais tarde, ou evitá-la. Propriedade vital dos dispositivos mecânicos a que qualificamos “máquinas de estado discreto” é a de que tal fenômeno não se realize. Mesmo quando consideramos máquinas físicas reais, em vez de máquinas idealizadas, um conhecimento razoavelmente específico do estado num preciso momento fabrica conhecimento razoavelmente exato de certo número de passos mais adiante

Como o conceito de memória infinita definida por Turing em sua máquina e, analogamente, o demônio de Laplace, não seria possível por necessitar de um espaço infinito em nosso universo relevando que para encapsular a informação toda essencial para sua existência, essa criação exigiria ser maior que todo universo, pois ela obrigatoriamente deveria conter todo o conhecimento de todas as partículas presentes em todo o universo. Se fosse capaz concebermos essa máquina, ela não só conseguiria relatar o futuro, mas inclusive o passado.

CONCLUSÃO

Os resultados das investigações apresentadas até aqui mostram que a teoria de Turing sobre máquinas pensantes ainda ecoa, inclusive a partir da sua definição de máquinas. No entanto, a conclusão à qual chegamos pode ser apresentada também por meio de uma pergunta formulada a partir dos seguintes pontos: “Podem as máquinas pensar? ” Um modelo do computador digital com sua versatilidade e velocidade de processamento, tendo um bom desempenho no jogo da imitação, pode ser considerado pensante? Segundo Turing, sim, se ele tiver a mesma estatística de erros de um ser humano e velocidade suficiente para responder como um ser humano.

Mas então cabe recolocar a questão, pois essa já não é mais a mesma “máquina” definida por Turing. Assim, a pergunta não necessitaria ser colocada em outros termos?

REFERÊNCIAS

BRITO, Evandro Oliveira de. **Franz Brentano's theory of judgment (1889): a critique of Aristotle's correspondence theory of truth.** *Trans/Form/Ação* [online]. 2018, vol.41, n.3, pp.39-56. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732018000300039&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1980-539X. http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2018.v41n3.03.p39.

FERNANDEZ, Marcial Porto. Componentes de uma Arquitetura de Computador: Componentes de Computador. *In*: INFORMÁTICA: **Arquitetura de Computadores**. 3. ed. Fortaleza - Ceará: UECE, 2015. cap. 4, p. 16-18. Disponível em: https://www.academia.edu/32784446/ARQUITETURA_DE_COMPUTADORES_Marcial_Porto_Fernnandez. Acesso em: 10 mar. 2021.

Laplace, P. S. (1814). **A philosophical essay on probabilities**. New York: Dover Publications, 1951)

GEOGRAPHIC, National. **La Computación Turing**: Pensando en máquinas • que piensan. 1. ed. Espanha: EDITEC, 2012. p. 99-114.

MACHADO, Vinicius Ponte. Inteligência artificial: histórico & conceitos em ia. **Inteligência Artificial**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 6-16, dez./2004. Disponível em: http://www.uece.br/computacaoead/index.php/downloads/doc_download/2177inteligenciaartificial. Acesso em: 29 ago. 2020.

SCHECHTER, Luis Menasché. Alan Turing nos cinemas: Filme O jogo da imitação apresenta ao público o pai da computação. **Ciência Hoje**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 54, n. 323, p. 53-54, mar./2015. Disponível em: https://dcc.ufrj.br/~luisms/turing/. Acesso em: 29 ago. 2020.

TURING, Alan. Computação e Inteligência. In. TEIXEIRA, J. F*.* **Cérebros, máquinas e consciência - Uma introdução a filosofia da mente**. São Carlos-SP: UFSCar. 1996, p.19-60.

TEIXEIRA, J. F. **Cérebros, máquinas e consciência - Uma introdução a filosofia da mente**. São Carlos-SP: UFSCar. 1996.

CAPÍTULO 5

BACHELARD E A JORNADA DO HERÓI: MITANÁLISE E TAROLOGIA COMO APRENDIZAGEM DE SI

Data de aceite: 21/05/2021

Gabriel Kafure da Rocha
Doutorado em Filosofia pela UFRN, Docente permanente do Mestrado Profissional PROF-EPT, Núcleo IF Sertão, Prof. de Filosofia e Ética do IF Sertão PE.

William Gustavo Machado
Graduando em Filosofia do Centro Universitário UNINTER, músico e professor de música.

RESUMO: A partir da perspectiva metodológica da possibilidade de uma mitanálise da filosofia bachelardiana, o presente artigo parte da perspectiva experimental da vivência da adaptação de jogos que estimulam o ensino-aprendizagem em sala de aula para explorar um formato interpretativo da jornada do herói. Começamos então por analisar o aspecto simbólico dos heróis e dos mitos, para então, por meio do Tarot, considerado um dos oráculos mais antigos da humanidade, arte adivinhatória em forma de jogo de cartas, adentrarmos numa leitura dos arcanos-arquétipos que regem a filosofia bachelardiana. Essa interpretação nos leva a genealogia do Tarot como um desdobramento de diversos baralhos, a maioria deles baseada no modelo composto por 22 arcanos. O Tarot Mitológico, nosso objeto analisado à luz da filosofia bachelardiana desenvolve a trajetória do arquétipo de Dionísio ou o arcano do "Louco", que se complementa principalmente com Apolo, arcano do Sol, e é iniciado e julgado por Hermes, arcano do mago. Por meio de uma transposição entre esses três arcanos, arquétipos-mitos e seus aspectos filosóficos, o objetivo do presente artigo se delineia na representatividade da filosofia da imaginação de Bachelard, suas influências e afluências para interpretar as possibilidades didáticas de ensino-aprendizagem da passagem do mito ao logos, sagrado ao profano, apolíneo ao dionisíaco, animus ao anima, conceito a imagem.
PALAVRAS - CHAVE: hermetismo, tarot, jornada do herói.

BACHELARD AND THE HERO'S JOURNEY: MITANALYSIS AND TAROLOGY AS SELF LEARNING

ABSTRACT: From the methodological perspective of the possibility of a mitanalysis of bachelardian philosophy, this article starts from the experimental perspective of the experience of adapting games that stimulate teaching-learning in the classroom to explore an interpretative format of the hero's journey. We then started by analyzing the symbolic aspect of the heroes and myths, then, through the Tarot, considered one of the oldest oracles of mankind, divinatory art in the form of a card game, we enter into a reading of the arcane-archetypes that rule philosophy bachelardiana. This interpretation takes us to the Tarot genealogy as an unfolding of several decks, most of them based on the model consisting of 22 arcana. The Mythological Tarot, our object analyzed in the light of the Bachelardian philosophy, develops the trajectory of the archetype of Dionysus or the arcane of the

“Madman”, which is complemented mainly with Apollo, arcane of the Sun, and is initiated and judged by Hermes, arcane of the magician. Through a transposition between these three arcana, myth-archetypes and their philosophical aspects, the objective of this article is outlined in the representativeness of Bachelard’s philosophy of imagination, its influences and influences to interpret the didactic possibilities of teaching-learning of the passage of the myth to logos, sacred to the profane, apollonian to the Dionysian, animus to the anima, concept to image.
KEYWORDS: hermeticism, tarot, hero’s journey.

1 I CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Apesar de Bachelard não falar do Tarot em sua obra, encontramos algumas referências sobre a mitologia e alguns deuses gregos, uma das mais célebres, em *O ar e os Sonhos* diz que “A mitologia é uma metereologia primitiva.” (BACHELARD, 1943, p. 226). Logo, conceber esse caráter metereológico ao mito, é demonstrar sua explicação primitiva para os fenômenos da natureza antropoformizados em um encatamento divino. Além disso, Bachelard cita pouquíssimas vezes a palavra Cabala[1], de onde o Tarot pode ser um acróstico inverso do livro que baseia essa doutrina, a Torat. Assim, o Tarot pode ser visto como uma prática judaica que sincretizaria e esconderia, no tempo da escravidão desse povo no Egito, os Arcanos oraculares em forma de imagens em cartas.

O costume do preconceituoso historicismo que lineariza a vida, a existência e toda a humanidade, nos levou a ver uma semelhança entre a história da humanidade e a vida do corpo humano. Estaríamos hoje, historicamente falando, vivendo uma fase “racional”, um “auge” da produtividade, pois já teríamos passado pelas “fases mitológicas” da humanidade. É como se tivéssemos vivido uma primeira infância na pré-história, uma infância na antiguidade, uma pré-adolescência na Idade Média, adolescência no renascimento, e finalmente chegarmos a ser jovens adultos na modernidade. Eis então o momento da pós-modernidade, que “não se ilude” mais com as “ingenuidades” dos primeiros tempos e percebe talvez que toda essa linearidade é um pouco mais complexa do que aparenta. Gilbert Durand é quem nos alerta para o mito do progresso, para o fator místico do histórico.

> Enfim, razão e inteligência, longe de estarem separadas do mito por um processo de maturação progressiva, não passam de pontos de vista mais abstratos, e muitas vezes mais sofisticados pelo contexto social, da grande corrente de pensamento fantástico que veicula os arquétipos (DURAND, 2002, p. 389).

Isso se traz aqui para se localizar um lugar de valor a toda a nossa potencialidade imaginária. Uma vez que, como Bachelard (1990, p. 112) nos alerta, “as linhas imaginárias são as verdadeiras linhas da vida”, se faz necessário um re-conhecimento do polo (mais)

1 “Os Interpretamos como um meio simples de reservar mistérios e segredos. Mas o mistério teria sido suficientemente guardado por nomes cabalísticos que abundam: Em nossa opinião, é mais que um mistério, é uma modéstia. Daí a necessidade de compensar um gênero com outro. Assim, a matéria mito-hermética às vezes é chamada feminina, às vezes de masculina.” (BACHELARD, 1967, p. 218).

imagético, mitológico, criativo e poético da espécie humana. Pode-se notar como exemplo, a atuação da criança na sociedade, que acontece em nosso mundo logocentrista tão somente pela via simbólica, seja pelo seu acolhimento ou pelo seu recalcamento. Todo ser faz parte desde sempre de uma ambiência psicossocial, entretanto, estamos nos desenvolvendo pelas margens, pelo que é recalcado, proibido pelas pedagogias dominantes.

Aqui, então, serão apresentados pelos estudos do imaginário algumas das bases imaginárias que sustentam a jornada do herói, cuja se manifesta desde a infância pelo brincar de herói, de salvar pessoas e mundos, derrotar monstros e vencer catástrofes. Quais são as motivações dessas imaginações? Por que as crianças manifestam-se tão fortemente pelo imaginar heroico? Devemos apoiá-las ou controlá-las? Quais os limites do herói? O que é um herói? O que tanto atrai o olhar para as narrativas heroicas? O que fazer, para que serve? O herói é bom ou ruim no meu contexto? São perguntas que não serão respondidas, pelo menos diretamente, mas talvez encontremos algumas pistas para uma resposta pessoal de cada um que venha a ler esse texto.

Acredita-se na criatividade humana e que seja possível fielmente reformular-se em qualquer contexto. São muitos os exemplos que se pode encontrar em nossa "era da informação". Adota-se aqui a postura do "aprender a aprender". Criar é uma aura aberta, que possibilita mais do que um caminho e muito mais do que algo dado. Como nos diz Bachelard, "não se sonha com ideias ensinadas." Acredita-se que os educadores no geral devam confiar em si e principalmente nas suas relações com os jovens. O que aqui se está trazendo é para que se abra a essa pedagogia das possibilidades, da imaginação criadora e da ingenuidade, todos traços fundamentais do imaginário, do brincar da criança e do jovem e motivação da jornada do herói e seus arquétipos.

2 | AS FORÇAS IMAGÉTICAS QUE MOTIVAM O HERÓI

"Em outras palavras, o mito é a memória da ação brilhante de um herói ou é a memória do cataclismo de um mundo?" (BACHELARD, 1983, p. 176). Por meio de uma investigação acerca da mitologia nas obras de Bachelard – de uma *mitanálise* no sentido durandiano, cuja designa-se como "um método de análise científica dos mitos visando-se à extração do sentido psicológico […] ou sociológico" (DURAND, 1985) –, serão abordados aqui três forças que motivam o arquétipo do herói: a elevação, a iluminação e a separação enquanto limpeza/purificação.

> Em suma, mitocrítica e mitanálise situam-se na mais recente corrente epistemológica: aquela que, centrada na produção do universo das imagens simbólicas, e do mito que é a forma dinâmico-cultural dessas configurações organizatórias da socialidade, suscita um novo e acrescido interesse antropológico pelas mitologias, tanto negligenciadas pela perecida era dos positivismos (DURAND, 1985).

Dito isso, seguir-se-á com base na obra "*As estruturas antropológicas do imaginário*" de Gilbert Durand (2002), antropólogo francês, ele nos mostra, através de um olhar para a reflexologia, a motivação, isto é, aquilo que faz com que símbolos e arquétipos se formem em nossa estrutura psíquica. Os reflexos dominantes (inerentes à espécie humana) tem uma influência direta em nosso psiquismo. Os movimentos que eles geram e sugerem são representados em imagens pelo cérebro humano e articulados de acordo com aquilo que irá ser vivenciado por nossa espécie, pelo nosso corpo. A esse "acordo" entre o "eu" e o "mundo", o antropólogo denominou *trajeto antropológico*, por onde se forma e deforma o imaginário, que é o nosso museu das imagens da humanidade – muito próximo do que o psicólogo Jung (2000) denominou de inconsciente coletivo.

Em tudo o que se torna consciente há imaginação, há uma primeira força imaginante. Logo, pode-se dizer que esse processo imaginativo se inicia desde o nascimento, no início de nossa vida psíquica, de nosso processo de individuação – ou quem sabe até antes, em nossa vida uterina. Aqui se quer chegar aos reflexos sem perder de vista que a imaginação está sempre presente. Há um simbolismo atuante em nossa vida, comum, cotidiana, e não somente nos momentos em que se atenta ao simbólico, como nos ritos, nas artes e nas religiões. Em cada momento da vida há imaginação, há um aspecto que nos faz ver coerências, sentido no mundo. É o que Jung, inclusive, denomina como *fantasia*, como aquilo que nos faz acordar todas as manhãs e crer que o mundo é mundo, que a vida é vida, que "eu sou ainda eu". Portanto, é a imaginação que protege o humano para que ele não se disperse, de si mesmo. É antes ela do que qualquer processo racional. O filósofo Ernst Cassirer (1994) também dirá que deveríamos definir o homem como animal *symbolicum*, antes do que como animal *rationale*. A razão, os pensamentos são organizações de imagens mais ou menos ricas simbolicamente. Acontecem somente após as imagens. Essas são parte de nossa estruturação psicológica.

A ELEVAÇÃO DO HERÓI

A postura é o reflexo que nos faz querer equilibrar-se. Se nasce com esse desejo. Assim, toda uma simbologia riquíssima irá se formar a partir dessa força primeira. Ao nascer, se experimenta logo um primeiro medo, que se dá no movimento em si do parto. Os movimentos da parteira, da médica e/ou da mãe são os primeiros movimentos que se conhece fora do útero e são eles rápidos, bruscos. O reflexo que irá responder a esse medo é o de postura: responde-se a essa "queda" – que é o conhecimento da gravidade – por uma elevação. Pode-se notar que o que primeiro nos faz enfrentar o mundo é uma atitude vertical, ascensional, um erguer-se contra a queda.

A partir disso, pode-se recorrer à inúmeras terapêuticas que procuram sempre levantar o humano diante da angústia, da ansiedade, da depressão. O corpo todo entende a gravidade no nascimento e durante toda a vida. Essas experiências possuem, obviamente,

uma repercussão psíquica. Serão construídos símbolos que nos ajudarão a nos elevar diante do medo das quedas. E a aqui se pode já falar em moral, como se percebe pelas inúmeras mitologias que narram tais "quedas morais". Ou ainda em linguagem, que é construída também a partir dessas nossas primeiras imagens. A queda é então esse *movimento.* Ela, como se sabe, possui toda uma conotação negativa: "ninguém quer cair". "Cair" é sinônimo de sucumbir ao medo, ao mundo, à gravidade, ao tempo. São as imagens – que aqui são movimentos – que irão formatar em nós nossas capacidades de significar e ressignificar as coisas, a realidade, os gestos.

> Ora, se não considerarmos mais os mitos, mas pedaços de mitos, ou seja, imagens materiais mais ou menos humanizadas, o debate é imediatamente mais matizado e sentimos que é necessário conciliar as doutrinas mitológicas extremas. Se o devaneio se apega à realidade, ele a humaniza, a amplia, a engrandece. Todas as propriedades do real, assim que sonhadas, tornam-se qualidades heróicas. (BACHELARD, 1983, p. 176)

Respondendo à queda, vamos nos erguendo. A atitude heroica está justamente nessa resposta ao mundo, à dura realidade. Conhece-se o mundo por uma vertigem. Essa se revela como "um relembrar brutal da nossa humana e presente condição terrestre" (DURAND, 2002). Ser *humano* é estar sujeito ao tempo, que precisa ser vencido pelo herói. Esse irá combater justamente o que é mais mundano, para elevar-se, para ser puro. Elevar-se é um ato do "espírito", do masculino (enquanto imagem). E ainda tornará o mundano em monstro, para poder combatê-lo.

O ESPETÁCULO DO HERÓI

"Todos os heróis são solares; todos os deuses são deuses da luz. Todos os mitos contam a mesma história: o triunfo do dia sobre a noite." (BACHELARD, 1983, p. 178). A queda é escura. O medo da noite é comum. Assim como o medo dos monstros com as maiores bocas e dentes que acreditamos querer nos devorar em seus escuros ventres. Mitos ligados à lua também são tidos frequentemente como assustadores para o imaginário diurno. Já no alto se encontra a luz. A mais radiante possível. Altura e luminosidade convivem harmoniosamente, são isomorfas. O herói então, por habitar e conquistar os cumes do mundo, também se enche de luz. O herói vence um mundo, de trevas e maldades. A iluminação heróica possui um caráter moral: seu órgão predileto, o olho, receptor da luz, atinge uma supremacia inquestionável. Tanto é que o herói, guerreiro e corajoso, é também juiz, possuindo a capacidade julgar o que é bom ou não para mundo: ele "sabe"; ele é "vidente".

Na imaginação heróica, ver e saber andam de mãos dadas. Assim é que o supremo herói tem a sua potência garantida e a sua soberania para dizer o que é verdade: suas palavras irão determinar os próximos acontecimentos. Afinal: ele conquistou, salvou, subiu, iluminou, viu e sabe. "Depois desse ato de imaginação heróica vem, como recompensa, a

consciência de estar acima de um universo, acima de tudo.” (BACHELARD, 1990, p. 166).

Se imaginarmos um brincar de herói com esses elementos, poderemos resgatar histórias, relembrar filmes, e perceberíamos a constância desses movimentos. Os super-heróis do cinema carregam muitas dessas características e podem nos guiar acerca dessa imaginação. O interesse, portanto, que as crianças e jovens têm por essa forma mitológica pode ser compreendido melhor ao darmos assim um lugar digno em nossas observações – que hoje se encontram tão adultocêntricas.

Iluminar o mundo, arrancá-lo de suas trevas, é parte de uma intenção de divinizar a existência. O herói que ilumina quer tornar-se um deus, em si e para si. As trevas, que não são bem-vindas nessa imaginação, são representações das forças que consomem o ser humano: a morte, o tempo, o destino. Logo, quando se brinca de herói, projeta-se pela imaginação o que pretende-se vencer. A vivência simbólica dessa luta permanecerá no ser enquanto “forma”, enquanto uma “fórmula” que se buscará por toda a existência ao se deparar com os obstáculos que nos puxam para baixo.

O heroísmo é a força imagética que se busca para vencer o tempo em suas diversas manifestações: quando ele impõe mudanças no mundo, quando impõe mudanças no corpo, quando a morte se aproxima – seja de alguém, de algo ou de uma “qualidade” nossa. Para lutar nesses ambientes, o herói se arma e se ilumina: procura luz, afasta tudo o que é incerto, decide, seja iluminando ou excluindo.

A PURIFICAÇÃO DO HERÓI

O herói tem com isso, como sua grande missão, o objetivo de ser grande, divino, único. Apolo será o protótipo dos heróis. O cavalo será domesticado, as armas serão afiadas e a animalidade do instinto humano domada pela racionalidade. Há assim toda uma vontade de “separação da exterioridade”, cuja se manifestará no poderio do herói, com seus escudos e suas muralhas, com suas armas cortantes e de amarras, que virá formar uma simbologia ascensional que ajudará o homem em sua jornada no mundo, contra o mundo. O herói tem a vontade de se purificar de sua história. Ele era um homem do mundo, levado pelo mundo, que corria perigos. Após sua jornada, erguido, iluminado, vendo e sabendo, agora pode enfim se dizer puro.

Sociologicamente, pode-se problematizar a figura do herói, visto que estamos num mundo onde, além de imperar uma confusão entre o imaginário e o real, se está sofrendo mais por conta da imaginação diurna do que por sua “falta”, digamos assim. Entretanto, cumpre realizar estudos sobre a jornada do herói enquanto processo íntimo: a jornada do herói é um processo digno na vida masculina; cabe percebê-la por suas imagens internas (simbólicas) para significar essa potência na própria vivência de cada ser, sem a opressão do outro.

> É a imaginação que deve nos fornecer a linha de belas imagens ao longo da qual correrá o esquema dinâmico do heroísmo. O exemplo é a própria causalidade na moralidade. Mas ainda mais profundo do que os exemplos fornecidos pelos homens é o exemplo fornecido pela natureza. A causa exemplar pode se tornar uma causa substancial quando o ser humano se imagina de acordo com as forças do mundo. Quem tenta casar a sua vida com a sua imaginação sentirá em si uma nobreza crescer ao sonhar com a substância que sobe, ao viver o elemento aéreo na sua ascensão. (BACHELARD, 1943, p. 130).

Antes de ascender, o herói desce. Ele procura pelos monstros e re-conhece suas forças. Antes de ser atirado, o arco é puxado para trás. Antes de conhecer a responsabilidade, o ser sonha seus mundos. E como nos ensina o psicólogo James Hollis (2005, p. 75)

> Nenhum de nós está disposto a tomar decisões heroicas e a agir heroicamente o tempo todo, nem mesmo a maior parte do tempo. Mas cada um de nós tem um encontro marcado consigo mesmo, embora a maioria de nós nunca apareça para o encontro. Aparecer nesse encontro, e lidar com o que quer que deva ser encarado nos precipícios do medo e da dúvida íntima, essa é a missão do herói. [...] o arquétipo do herói é a metáfora primordial para essa canalização da libido a serviço do desenvolvimento.

Uma vez que estabelecemos o papel filosófico dos heróis, passaremos a analisar o seu papel nos mitos, por meio dos arcanos do Tarot mitológico.

O PRINCÍPIO E O FIM DOS ARCANOS

Adentrando então no Tarot Mitológico, enfatizamos a adaptação dos arcanos maiores a alguns mitos fundantes da cultura grega delimitando as imagens dos dois primeiros arcanos como ponto de partida, o Louco (Dionísio) e o Mago (Hermes), essa jornada tem como desdobramento os arcanos finais, o Diabo (Pan), o Sol (Apolo), e como desefecho o Julgamento ou juízo (Hermes) e o Mundo (Hermafródito).

Assim, partindo dentro da perspectiva metereológica e cosmológica da passagem do mito ao logos, em *Água e os sonhos* Bachelard se refere a Apolo como a própria prática de decifrar os mitos.

> Claro, não temos que enfatizar a influência da mitologia ensinada, que constitui um obstáculo ao estudo psicológico mitos exatos. Na mitologia ensinada, começamos com o geral em vez de começar pelo particular. Acreditamos em fazer as pessoas entenderem sem nos dar ao trabalho de fazer as pessoas sentirem. Cada cantão do universo recebe um deus nomeado. Netuno vai para o mar; Apolo, o céu e a luz. É apenas um vocabulário. Um psicólogo de mitos, portanto, terá que fazer um esforço para encontrar coisas por trás de nomes, para viver, antes de histórias e contos, o devaneio primitivo, devaneio natural, devaneio solitário, aquele que acolhe a experiência de todos os sentidos e que projeta todas as nossas fantasias em todos os objetos. (BACHELARD, 1983, p. 208)

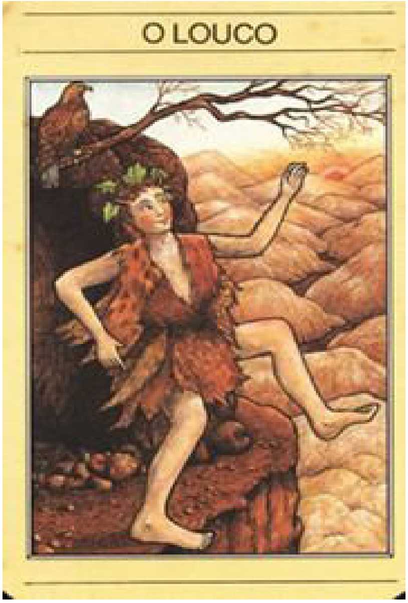
Inspirados numa mitologia ensinante, que complementa a mitologia ensinada nos livros didáticos, podemos considerar então que a mitologia se coloca entre a alquimia e a astrologia, como um saber profundo que inspirou diversos práticas esotérias e herméticas. “Por um lado com os mitos do herói solar, por outro lado com as práticas da alquimia” (BACHELARD, 1982, p. 145). É preciso enfatizar que algumas reflexões sobre a alquimia em Bachelard, nos fizeram agora adentrar na possibilidade interpretativa do Tarot por meio da mitologia será uma ousadia, ou quiça imprudência do pensamento.

“Quem nos ajudará a perceber todas as nuances dos devaneios alquímicos, em uma obra de gêneros, quando se fala da união de irmão e irmã, de Apolo e Diana, do Sol e da Lua?” (BACHELARD, 1968, p. 61).

Por conta da multiplicidade de mitos e narrativas, uma estratégia de despertar o sentimento de pertencimento com os estudantes pode estar ligada ao fato de existirem diversas possibilidades de trabalhar as jornadas do herói pelo o desvelamento da complexidade imaginária dessas narrativas.

> Toda uma geração de mitologistas trabalhou para unir o destino do homem aos eventos do céu. Entre a psicologia dos heróis e a cosmologia do céu, estabeleceu-se um campo de metáforas extremas. Devaneios cósmicos foram, de alguma forma, incorporados em homens lendários. (BACHELARD, 1992, p. 142).

O objetivo do Tarot mitológico não é predizer o futuro, tampouco dos outros baralhos, mas é aconselhar e orientar o consultante, as indicações arquetípicas do auto-conhecimento e seus melhores caminhos. Nesse sentido, entendendo que o Tarot mitológico pode servir para auxiliar os alunos a entenderem melhor a relação dos mitos com a construção de suas próprias subjetividades, utilizá-lo para entrelaçar os mitos em uma narrativa que traga respostas filosóficas as suas perguntas pode ser uma estratégia lúdica diferencial para trabalhar a passagem do mito ao logos nas aulas de filosofia.



O louco – Dionísio (SHARMAN-BURKE, 1988).

Essa passagem, é também a jornada do arcano "O louco", simbolizado pelo mito de Dionísio no Tarot Mitológico que representa uma jornada de autoconhecimento, uma transformação da água para o vinho, ou do fogo à água.

"Uma psicanálise completa da bebida deve apresentar a dialética do álcool e do leite, do fogo e da água: Dionísio versus Cibele. Podemos então perceber certos ecletismos da vida consciente" (BACHELARD, 1983, p. 148).

Começamos então questionando a loucura de Dionísio, que passa então a ser curada por Cíbele, titânide mãe, também chamada de Reia, filha de Gaia, a terra. Cibele instrui Dionísio no seu próprio rito da desmesura, por meio do cultivo da uva e do vinho. Dionísio é então esse arquétipo que nasce de um conflito que o faz ser o último deus do Olimpo. Dionísio tem esse caráter cíclico então de nascimento e renascimento, eterno retorno.

> E assim como o mito irriga a história, a história dá uma carne, um corpo, uma respiração ao mito, que se encarna e que se deixa ver nela. A bipartição entre profano e sagrado se justifica, dessa forma, na continuidade de uma experiência "religiosa" global (no sentido de uma relação, *religio*), que é experiência da relação, como elemento constitutivo do vivente. Em um movimento contínuo, ligado ao vivente, por meio da dialética da hierofania, o profano se transforma em sagrado, e a dessacralização retransforma o sagrado em profano. Essa estrutura dinâmica permite entender a simbólica do sacrifício como um momento de inversão alquímica entre um 'desmembramento' simultâneo, uma subida gloriosa no sagrado faz dessa morte uma vitória uma ressurreição, a identifica à morte-renascimento do herói original, no *illud-temps.* (PITTA, 2017, p. 56).

Um das versões do mito de origem de Dionísio começa com uma linda princesa chamada Sémele. Zeus se apaixonou por ela à primeira vista e assumiu uma forma humana para poder visitá-la. Ele logo a conquistou e depois a seduziu. Então, ela ficou grávida e Zeus confessou quem ele realmente era. Nessa versão, também se fazem presentes os ciúmes de Hera, a esposa de Zeus. Quando soube da infidelidade do marido, ela também adotou uma forma humana e apareceu diante de Sémele como uma enfermeira. Ela induziu a princesa a confessar quem era o verdadeiro pai da criança. Hera, então, insinuou que Zeus poderia não ser quem ele disse que era, plantando dúvidas e preocupações na mente de Sémele. Para ter certeza, Sémele pediu a Zeus que aparecesse diante dela como deus, ao invés de um mortal. O deus do Olimpo havia prometido a ela que sempre concederia todos os seus desejos e, portanto, não poderia recusar o pedido. Então, ele se transformou em relâmpago e trovão, o que fez a princesa morrer carbonizada. Dionísio, que estava em seu ventre, foi salvo por Zeus e consequentemente, tutelado por Hermes.



O mago – Hermes (SHARMAN-BURKE, 1988).

De Hermes pouco se sabe de sua origem, apenas que foi um dos deuses mais antigos, filho de Zeus e Maia, e por isso, da maiêutica, nasce a hermenêutica, que nesse caso, além de promover a comunicação entre o céu e a terra, deuses e humanos, nos leva a deliniear algumas interpretações da subjetividade hermética que chegam a considerá-lo a mesma figura arquetípica do próprio demiurgo. O Mago é então o Guia interior, que pode ser visto como educador espiritual e protetor do Louco.

Nessa perspectiva hermeneutica, iremos então tentar colocar a filosofia bachelardiana

dentro do contexto dos arcanos maiores, fazendo uma análise de sua filosofia na trajetória do herói do Tarot mitológico, ou seja, a história do Louco e seu encontro com o Mago e o Sol.

> Mas agora, tendo suportado a solidão e a experiência, descobre 'o outro', seu companheiro interior, e emerge como gêmeo para folgar na glória do Sol. [...] Agora, em O Sol, a iluminação alcança um crescendo. O Sol retrata o momento em que o herói, deixando para sempre o mundo das opiniões estéreis e dos dogmas formais, ingressa no mundo ensolarado da experiência direta e do conhecimento puro (NICHOLS, 2007, p. 327)



O sol – Apolo (SHARMAN-BURKE, 1988).

Apolo, as vezes associado com Hélio que cavalga do céu até o oceano dando início à noite, pode ser associado como esse deus dos atributos musicais, precisão, cura. Filho de Zeus com a Titã Leto, memória, traz essa clareza de pensamento serve para ajudar a vir o otimismo e a confiança de planejar e construir o futuro desejado como na carta "O Sol", o deus Apolo, o radiante deus- Sol, o inimigo da escuridão, cujo apelido era Febo, aquele que brilha. Segundo Jung, Dionísio é o insconsciente e o Apolo o consciente.

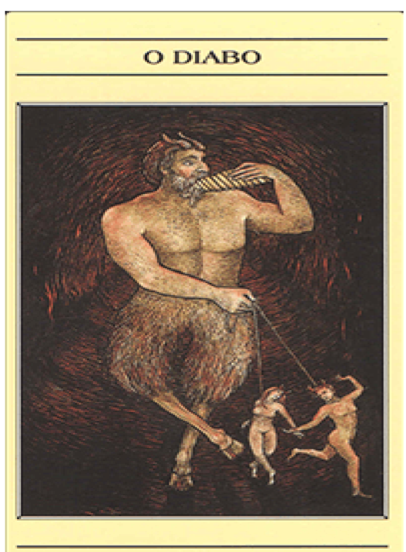
> O passado, o real, o próprio sonho só nos deram uma imaginação fechada, pois só têm à sua disposição um acervo específico de imagens. Com a imaginação aberta surge uma espécie de mito da esperança simétrico ao mito da memória. Ou melhor, a esperança é a impressão vaga, vulgar e pobre que coloriu o futuro de um homem quase cego. (BACHELARD, 1939, p. 195).

Mesmo que a filosofia bachelardiana tenha características tanto apolíneas como dionisíacas, o dia e a noite, o conceito e a imagem, podemos considerar o filósofo como

um “entre” essas pulsões que variam entre o divino e o humano, o celeste e o terrestre, o que nos faz refletir a interação de hermética bachelardiana entre essas deidades pela própria hermenêutica da associação entre símbolos e conceitos. O inter-esse de Hermes tem uma importância que é tanto uma chave para uma mitanálise, quanto como de uma hermenêutica da imaginação. Existe uma possibilidade mítica, na qual, segundo Serres

> Hermes, muitas vezes, diverge em seu caminho. E se destaca. Vejam os fluxos misturados bem como os lugares de permuta, compreenderão melhor o tempo. Hermes encontra pouco a pouco sua língua e suas mensagens, ruídos e música, paisagens ou caminhos, saber e sabedoria. Ele corre para o lado, para os lugares onde os sentidos vibram e estremecem, turbulência vizinha do corpo, sensação. Ele ama e conhece o recanto onde o lugar se afasta do lugar para ir ao universo, onde este se afasta da lei para se imaginar em singularidade: circunstância. (SERRES, 2001, p. 294)

É provavél que Hermes tenha sido pai de Pan, o arcano do Diabo no tarot mitológico, até porque, em certas comparações e correlações mitológicas, Hermes pode ser associado também a Exú. E isso representa psicologicamente as coisas que precisam ser trazidas à consciência, para serem vistas e arrumadas como na carta ”O Diabo”, o grande Deus Pan, o “grande Todo”.



O Diabo – Pan (SHARMAN-BURKE, 1988).

Ainda segundo Serres:

> Hermes tomou o poder mundial, nosso mundo técnico só existe pela integral do caos, não encontrarão mais nada sobre terra, nem pedra nem rastro, nem um pequeno inseto nem um buraco, que não esteja recoberto pelas águas

> diluvianas da balburdia. O grande Pã ganhou, aboliu todo o silencio do espaço. Se tem piedade de mim, ensinem-me onde pensar. (SERRES, 2001, p. 43).

Assim, podemos interpretar que essa totalidade que preenche os silêncios e vazios, se aproxima da concepção Pancalista bachelardiana, como um reflexo da transfiguração de pan, o Arcano do Diabo, em um deus um que representa psicanaliticamente a sombra. Tal conceito junguiano designa que na medida que se clareia os processos recalcados da subjetividade, o chumbo vira ouro, ou seja, aquilo que não tem valor, vira arte. No caso da filosofia de Bachelard e da crítica do próprio Serres sobre a falta de contemporaneidade do espírito científico bachelardiano, nota-se essa necessidade de purificar a ciência assim como herói purificou a si mesmo.

> No primeiro ***Hermès*** ou ***a Comunicação***, Serres busca seguir uma linha pós-Bachelard. Ele apresenta Bachelard como o último dos simbolistas, que encerrou uma era saturando o espaço com símbolos, na encruzilhada entre ciência e cultura. O simbolismo é seguido pela era do formalismo à qual Michel Serres declara ser membro (BENSAUDE-VICENT, 2006, p. 39).

Ou seja, a ideia de ciência de Serres é baseada no não determinismo da racionalidade, considerada por ele como uma ingenuidade. O problema não é a ruptura epistemológica bachelardiana, mas na verdade a acusação de Serres do próprio Bachelard não ser bachelardiano o suficiente, por não seguir o surracionalismo as últimas consequências, é o que mais à frente designaremos como o problema do juízo do terceiro incluído.



O mundo – Hermafrodito (SHARMAN-BURKE, 1988).

Dos outros filhos de Hermes que merecem atenção dentro da filosofia bachelardiana, há também Hermafrodito, a androginia que consiste no mito no qual nasceu filho de Afrodite e de Hermes.

> Embora andrógina, a figura do Tarô é retratada como predomiantemente feminina, o que representa uma verdade psicológica, eis que o lado feminino tanto nos homens quanto nas mulheres está ligado à experiência do eu. No homem, a iniciação vem através da ***anima***; na mulher, o eu é personificado em sonhos e outros materiais inconscientes na forma de figura feminina. Como mulher, o mundo encerra dentro em si a semente de novo nascimento, pois a autocompreensão é um processo sempre envolvente, assim, no indivíduo como na espécie humana em geral. (NICHOLS, 2007, p. 346)

Este representa a fusão do sexo masculino e feminino pelo Arcano do Mundo. A transfiguração do mundo, se dá pelo mito do Argos, o qual Serres explica muito bem em seu livro "Os cinco sentidos", tratando da problemática da visão, assim como o chamado vício da ocularidade bachelardiana.

Serres entende que Pan e Hermes tem que matar o panóptico, adentrando na informação e transformando-a. "O mundo quer se ver, o mundo vive na curiosidade ativa com os olhos sempre abertos. Ao unir sonhos mitológicos, podemos dizer: O Cosmos é um Argus." (BACHELARD, 1968, p. 194).

CONSIDERAÇÕES FINAIS



O julgamento – Hermes (SHARMAN-BURKE, 1988).

Por meio da hermenêutica da subjetividade da filosofia bachelardiana, lida pelos arquétipos do Tarot, voltamos agora para o desfecho desse experimento de pensamento, resgatando o aspecto judicioso de hermes. Quando ele chegou a se tornar um Olimpiano, Zeus precisava de alguém para deixar o Olimpo para levar mensagens dos Deuses para os mortais. Hermes escolheu Atena, por sua vez, Atena escolheu Hermes. Seu argumento foi estabelecido por uma votação sobre os Olimpianos. Ares, Hefesto, Apolo e Afrodite escolheram Hermes. Hermes saiu e desceu à terra para ajudar os mortais. Foi dado a Hermes sandálias mágicas, um chapéu dourado e uma capa para esconder suas coisas, tornando-se Mensageiro dos Deuses.

> Agora, afinal, no Julgamento, o herói e seus dois companheiros estão nus juntos, expospostos uns aos outros e à influência dos poderes celestiais. [...] A figura angélica no céu também se humanizou. Conquanto possua cabelos e dois pares de asas de ouro, sua epressão denota mais intensidade e sentimento humano do que se poderia observar no rosto das figuras celestes pintadas [...] O fato de todas as figuras no Julgamento terem sido humanizadas e estarem em comunicação umas com as outras assinala uma brecha importante na percepção psíquica do herói. E uma promessa de que as qualidades de cada uma podem ser reunidas e consolidadas num ser completo – um ser humano. (NICHOLS, 2007, p. 337)

Dentro da filosofia bachelardiana, é preciso enfatizar que o julgamento hermenêutico de sua mitanálise hermética, dentro da dualidade da epistemologia e da poética, convém admitir que não demarcou o terceiro incluído. Note-se nas palavras de Wunenburger:

> É bem por isso que, em conclusão, Bachelard renuncia toda a ideia de um terceiro incluído a partir do qual a contradição produziria de novo um sentido deslocado. O trabalho do anticonceito deve favorecer um pluralismo conceptual mais do que uma abertura ao paradoxo (WUNENBURGER, 1990, p. 187).

Nessa perspectiva oracular das mensagens entre deuses e humanos, podemos frisar que experimentos filosóficos semelhantes dessas problemáticas foram feitos dentro da astrologia nos textos bachelardianos. A astrologia é regida por 12 signos[2], já o tarot se desdobra em 22 arcanos. Tanto arcanos como signos estão alicerçados nos mitos.

> Para compreender plenamente o valor e a ação dessa mitologia, dessa ascensão de um ser na mitologia, devemos interromper o curso de uma biografia, dar à criança um alívio tal que seu estado de infância possa reinar. Permanentemente na vida, para ser um deus da vida imortal. (BACHELARD, 1968, p. 139).

A mitanálise se demonstra como uma leitura possível de uma psiquê no Tarot através dos arquétipos dos Arcanos, mas essa própria representatividade filosófica se torna também uma arcanologia, na qual Bachelard se despreende filosoficamente na

2 Existe também uma perspectiva de equiparação entre o Tarot e a astrologia (MOLINERO, 1990), na qual os signos estão agrupados entre os decanatos, no caso de Bachelard, que é do signo de câncer, a imperatriz (Deméter, ou a primavera) e o carro (Ares, o guerreiro).

hermenêutica da jornada do herói.

> Mas, como sabemos, o Louco nunca fica por muito tempo no mesmo lugar. Não tardará que [...], *l'ami de Dieu*, o amiguinho de Deus – e nosso – se mostre impaciente por partir, induzindo-nos a fazer com ele uma nova viagem por novas dimensões da percepção. Como nos mostrou o Tarô, a vida é processo, a vida é movimento; a serenidade não consiste em estar livre da tempestade, mas em equilíbrio no centro. Daí que *O mundo* não possa ser o produto final das viagens do herói. É, antes, a imagem que o inspirou a empreendê-las. (NICHOLS, 2007, p. 354)

O exercício de transpor a filosofia bachelardiana dentro do Tarot Mitológico é complexo, ao mesmo tempo que nos dá uma possibilidade de explicação imagética do da obra de Bachelard, proporcionando uma maior plasticidade no processo de ensino-aprendizagem. Pode-se também inferir conclusão que o Tarot filosófico pode servir também como uma estratégia lúdica para orientação de alunos que estão em dúvidas tanto quanto suas escolhas profissionais, vestibular, por exemplo, como suas dúvidas de final de curso, TCC e até mesmo na orientação inicial dos projetos de mestrado. Seria interessante analisar a história da filosofia por meio dos arcanos menores que são regidos pelas áreas filosóficas dos arcanos maiores. Assim, vale ressaltar, que da mesma maneira que os 4 naipes dos arcanos menores pode ser equiparada aos 4 elementos, também poderíamos dizer que esses 4 naipes possam se dividir entre a história da filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea.

Não pretendíamos aqui encarar o Tarot Mitológico como mais um zodíaco, tanto que essa associação com Arquétipo Hermes e as significações do arcano feiticeiro foi simplesmente uma maneira de atentar para o fato do próprio Bachelard não ter trabalhado sua mitanálise nesse sentido, suas citações aos mitos são mais ligadas a elementalidade das manifestações literárias. Em todo caso, entendemos que Hermes, Dionísio e Apolo regem a psiquê masculina na sua renovação dos Arquétipos mais antigos que são Zeus, Hades e Poseidon. As delineações e interações entre os mitos justamente como uma perspectiva da jornada do herói é que constituem o aspecto mais interessante do Tarot Mitológico e que podem auxiliar os estudantes tanto a absorverem a mitologia, como a instrumentalizarem esses arquétipos na sua hermenêutica da subjetividade.

"Se tal documento viesse de alguma mitologia distante, seria mais prontamente bem-vindo. Mas por que não tomar o verso do poeta como um pequeno elemento da mitologia espontânea? " (BACHELARD, 1961, p. 200)

Vimos assim, por meio dos mitos, que elementos que variam da maiêutica à hermenêutica, da memória (lethos) ao esquecimento (alethos), podem nos levar a uma verdade, *aletheia*, como um contínuo ou descontínuo desvelamento da complexidade que existe entre o conceito e a imagem, animus e anima, o dia e a noite.

> O pensamento, ao visar o real segundo uma estrutura pelo menos ternária e de acordo com uma polarização dinâmica e com uma lógica do terceiro incluído, tenta precisamente apreender o mundo de modo diferente daquele que o faz em função do universal abstracto ou da unidade. A dualidade abre, de facto, uma via nova, que se aparenta, segundo a judiciosa distinção de Gaston Bachelard, menos com qualquer saber do irreal do que com um saber surreal; ela tenta tornar as coisas inteligíveis, não já segundo linhas de força superficiais, mas mais propriamente segundo correntes subterrâneas que circulam em profundidade; ele reinvindica menos um saber transparente do que um saber denso que não pode ser assimilado pela obscuridade ou confusão. Há, pois, de facto, em nossa opinião, lugar para uma investigação sinuosa e oblíqua do mundo, que se ache dotada de instrumento objetivos, mesmo que não sejam da mesma natureza que os da ciência ortodoxa. (WUNENBURGER, 1990, p. 255)

Por fim, a multiplicação desses sentidos binários do mito, Apolo e Dionísio, num sentido ternário que incluí o terceiro incluído, Hermes, que perfaz e traz à tona toda a hermenêutica do imaginário mitológico masculino e sua ligação com o esoterismo e ocultismo e a complexidade tarológica.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *Lautréamont.* Paris: Librairie José Corti, 1939, 201 pp.

______. *L'air et les songes.* Essai sur l'imagination du mouvement. Paris: Librairie José Corti, 1943. 307 pp.

_______. *La poétique de l'espace.* Paris: Les Presses universitaires de France, 1961, 3e édition, 215 pp.

______. *La formation de l'esprit scientifique.* Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 5e édition, 1967.

______. *La poétique de la rêverie.* Paris: Les Presses universitaires de France, 4e édition, 1968, 185 pp.

______. *L'eau et les rêves.* Essai sur l'imagination de la matière. 18e réimpression. Paris: Librairie José Corti, 1983, 267 pp.

_______. *La psychanalyse du feu.* Paris: Les Éditions Gallimard, 1992, 192 pp. Collection: Folio/essais.

_______. *La terre et les rêveries du repos.* Paris: Librairie José Corti, 1982, 343 pp.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. Michel Serres, historien des sciences. *Cahier de L'Herne.* 2006.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem:* introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário:* introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

______. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica. *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, v. 11, n. 1-2, p. 244-256, jan. 1985. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rfe/article/view/33348/36086

HOLLIS, James. *Mitologemas:* encarnações do mundo invisível. São Paulo: Paulus, 2005.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo.* Petrópolis: Vozes, 2000.

MOLINERO. *O tarot alquímico. São Paulo: Mandala, 1990.*

NICHOLS, Sallie. *Jung e o Tarô* – Uma jornada Arquetípica. Trad. Octavio Cajado. São Paulo: Cultrix, 2007.

PITTA, Danielle. *Iniciação à teoria do imaginário do Gilbert Durand.* Curitiba: Editora CRV, 2017.

SHARMAN-BURKE, Julier. *O tarô mitológico.* Trad. Anna Maria Dalle Luche. São Paulo: Editora Arx, 1988.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *A razão contraditória* – Ciências e Filosofias Modernas: O pensamento do Complexo. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

CAPÍTULO 6

HEGEMONIA EM GRAMSCI

Data de aceite: 21/05/2021
Data de submissão: 30/04/2021

Antonio Ferreira Marques Neto
E.E. Ignácio Paes Lemes
Uberlândia – MG
http://lattes.cnpq.br/8818135363216847

Este texto foi produzido como Trabalho de Conclusão de Curso da Especialização em Filosofia e Autoconhecimento: uso pessoal e profissional da PUCRS no ano de 2021, tendo como orientador o professor Dr. Elias Grossmann, a quem agradeço. Agradeço também a todos e todas cujas leituras críticas, sugestões e diálogos contribuíram para a escrita desse texto, em específico: à prof.ª Dra. Maria Socorro Ramos Militão, à prof.ª Andresa Nunes Passos, à terapeuta Fabiola Silva Ramos, ao prof.º Luciano Pereira da Silva e ao prof.º Pedro Freitas Amorim.

RESUMO: Os objetivos desse artigo são compreender, dentro da Filosofia Política do filósofo italiano Antonio Gramsci (1891–1937), o lugar e o valor da hegemonia e relacioná-la com as categorias de guerra de posição e de reforma moral e intelectual. A pesquisa foi feita na perspectiva do materialismo histórico e dialético e o procedimento adotado foi de ordem bibliográfica, realizado a partir de referências teóricas escritas, publicadas e analisadas. Segundo o marxismo, convém aos proletários objetivarem o socialismo e depois o comunismo. A burguesia, para se manter no poder, utiliza-se da revolução passiva e do transformismo. Dado o grau de desenvolvimento do capitalismo, a guerra de posição é a única estratégia proletária possível a ser colocada em prática. A reforma moral e intelectual é o meio pelo qual a guerra de posição deve se manifestar e o meio pelo qual a hegemonia será disputada. Após uma breve incursão no pensamento de Gramsci diversos questionamentos foram suscitados e merecem ser estudados em ocasião posterior.

PALAVRAS - CHAVE: Filosofia. Política. Antonio Gramsci. Comunismo. Hegemonia.

HEGEMONY IN GRAMSCI

ABSTRACT: The objectives of this article are understood, within the Political Philosophy of the Italian philosopher Antonio Gramsci (1891–1937), the place and value of hegemony and how it relates to the categories of war of position and moral and intellectual reform. The research was carried out from the perspective of historical and dialectical materialism and the procedure adopted by the bibliographic order, carried out from written, published and analyzed theoretical references. According to Marxism, it is up to the proletarians to bring about socialism and then communism. The bourgeoisie, in order to remain in power, use passive revolution and transformism. Given the degree of which capitalism has developed, the war of position is the only possible proletarian strategy to be put into practice. Moral and intellectual reform is the means by which the war of position must manifest itself and the means by which hegemony will be fought. After a brief incursion into Gramsci's thought, it's clear several questions remain that deserve further study which is not within the scope of this paper.

KEYWORDS: Philosophy. Politics. Antonio Gramsci. Communism. Hegemony.

1 | CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo principal desse artigo é compreender, dentro da Filosofia Política do filósofo italiano Antonio Gramsci (1891–1937), o lugar e o valor da hegemonia. Esta categoria, elemento central da estratégia gramsciana de transição socialista, pode ser entendida como "o fio condutor" da investigação do filósofo e também um dos pontos de confluência entre Gramsci e Lênin. (MILITÃO, 2008, nota 15, p.39)

Para tanto, é necessário analisar, ainda que sucintamente, as principais categorias do pensador sardo, já que não é possível compreender o seu pensamento se dissociarmos um de seus conceitos do conjunto de sua teoria. (MILITÃO, 2008, p.126). O objetivo específico em consonância com a concretização do objetivo geral, é relacionar a categoria hegemonia com as categorias de guerra de posição e de reforma moral e intelectual.

Por que Gramsci, por que sua Filosofia Política e por que Hegemonia?

1. Gramsci pela sua lucidez, integridade e esforço prático e teórico na construção de um mundo melhor;

2. A filosofia política de Gramsci é importante:

- Pela proposta de outro projeto de civilização e de organização omnilateral (social, econômica, política, psíquica, emocional,...) havendo quase uma interdição a se pensar em um mundo diferente do nosso, baseado na democracia liberal e na economia de mercado;

- Por refletir sobre sofrimentos evitáveis. "O problema principal para Gramsci (…) é como pôr fim à subalternidade, vale dizer, à subordinação da maioria à minoria." (LIGUORI, G.; VOZA, P., 2017, p.747)

- Pelo pensamento e questionamento não-dogmático, crítico e fundamentado da realidade. O pensamento crítico tem sua importância porque:

    - o sistema vigente tem problemas que podem ser evitados: desastre climático e ambiental, desmatamento, degradação, poluição, perda de biodiversidade, morte de crianças por doenças curáveis, falta de acesso à água potável. Um mundo "rico", com PIB mundial trilhionário e milhões de pessoas com fome e sede, bilhões sem água potável e banheiro. Milhões vivendo em favelas insalubres, inseguras e socialmente violentas.

    - para dar estabilidade diante de uma tempestade de absurdos e calamidades que vão da crença na terra plana à supremacia racial, da meritocracia num país campeão em desigualdade ao Estado mínimo em países subalternos, da uberização do trabalho aos "cidadãos de bem", da luta antivacina aos piores índices internacionais na pandemia de Covid-19.

    - para se defender e defender a diversidade e a liberdade ante tentativas de Censura, tais como: o projeto Escola Sem Partido.

- Pelo fascismo voltar a atrair pessoas e muitos de seus sinais e sintomas já se manifestarem. No Brasil, um bloco construído por setores militares, *think tanks* liberais, fundamentalistas religiosos pentencostais e um movimento de massas fanático elegeram Bolsonaro para a presidência, um negacionista da ciência, com retórica belicosa, política de retirada de direitos da população e política econômica fortemente neoliberal.

3. Hegemonia pela centralidade que a categoria ocupa na filosofia política de Gramsci.

A pesquisa foi feita na perspectiva do materialismo histórico e dialético e o procedimento adotado foi de ordem bibliográfica, realizado a partir de referências teóricas escritas, publicadas e analisadas.

2 | HEGEMONIA EM GRAMSCI

Como filósofo, Gramsci é herdeiro da tradição que começa na Grécia Antiga com Heráclito de Éfeso (500 a.C – 450 a.C), pai da dialética, e suas influências (as de Gramsci) se estendem até os dias atuais em inúmeros pensadores. Entre seus principais influenciadores merecem destaque o filósofo italiano Nicolau Maquiavel (1469-1527), os alemães Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) e o russo Lênin (1870 – 1924). Gramsci é um marxista. Dialeticamente ele acata o pensamento marxiano, o endossa e o atualiza, fazendo-o avançar com contribuições originais.

Em Maquiavel, Gramsci se deixará influenciar pelo realismo político e pela figura do Príncipe como força realizadora do projeto coletivo. Para Gramsci o objetivo de Maquiavel é educar o povo, mostrando a ele, à classe revolucionária, a necessidade de um guia na condução da luta contra a religião e a ideologia. Assim diz Gramsci sobre Maquiavel: “Pode-se supor que Maquiavel pretenda convencer estas forças da necessidade de ter um ‘líder’ que saiba o que quer e como obter o que quer, e de aceitá-lo com entusiasmo, ainda que suas ações possam estar ou parecer estar em contradição com a ideologia difusa da época, a religião” (GRAMSCI, 2014, V. 3, C 13, §20, p. 58-59).

Como marxista, compõe os pressupostos gramscianos, a concepção materialista e dialética da história, portanto a sociedade de classes e a luta de classes, os interesses antagônicos entre burguesia (capital) e proletariado (trabalho), a centralidade do trabalho e dos trabalhadores como protagonistas da revolução, a revolução como método de transformação social, a luta pelo socialismo, o Estado como instrumento da revolução, a futura dissolução do Estado e a consequente criação do comunismo. Gramsci não pode ser compreendido fora de tal léxico. Gramsci é comunista e revolucionário, ele defende a erradicação do capitalismo e não a sua reforma ou humanização. Nem ele, nem nenhuma de suas categorias, podem ser usadas, sem deturpações, para fundamentar a perspectiva liberal ou social-democrata.

Com Lênin, as semelhanças e influências também abundam. São ambos contemporâneos, líderes comunistas, marxistas, intelectuais e revolucionários. Gramsci tem concordância com ele sobre a centralidade do partido e da classe trabalhadora. Sua categoria de hegemonia tem relação direta com a categoria de supremacia de Lênin e sua categoria de reforma moral e intelectual tem semelhança com a de revolução cultural também dele. Apesar das semelhanças, do ponto de vista da estratégia política, a Itália de Gramsci tinha diferenças a serem consideradas em relação à Rússia de Lênin.

Além de marcantes influências de muitos outros pensadores, em sua obra e pensamento, Gramsci usa, com certa frequência, no desenvolvimento das suas reflexões e escrita, alguns dispositivos teóricos, cito três: 1. o de ampliar as noções correntes de algumas categorias. Ele faz isso, por exemplo, com os conceitos de: estado, partido, intelectual e cultura. 2. O de utilizar sinônimos no uso de algumas categorias. Alguns exemplos: partido político educador = ~ intelectual orgânico coletivo = ~ moderno Príncipe; socialismo = ~ sociedade integral = ~ sociedade regulada = ~ estado ético-integral; comunismo = ~ *nuova civiltà*; marxismo = ~ filosofia da práxis. 3. E o de atribuir aos seus conceitos, mais de um sentido, quase sempre interligados dialeticamente, como por exemplo, com a categoria de bloco histórico.

Dito isso, vamos ao arcabouço conceitual do marxismo no qual se insere as reflexões de Gramsci. Segundo o marxismo, convém aos proletários conscientes objetivarem o socialismo e depois o comunismo, uma sociedade que tem por base a totalidade (visão integral de mundo) e a emancipação. A burguesia, pelo contrário, possui como imperativo de sobrevivência enquanto classe, o objetivo de manutenção do capitalismo.

O capitalismo deve ser substituído pelo socialismo e depois pelo comunismo porque ele (o capitalismo) é uma relação social baseada na desigualdade e na exploração e o socialismo propõem ser algo baseado na igualdade e em relações justas. O capitalismo é uma relação social dinâmica e cíclica, na qual o poder e a propriedade são assimetricamente distribuídos e por isto a divisão entre patrões e empregados, proprietários e não proprietários, governantes e governados.

Sua gênese histórica ocorre concomitante ao declínio da sociedade feudal. Durante seus cinco séculos, apesar de suas inúmeras transformações, o capitalismo mantém sua lógica de funcionamento permanente: um sistema baseado na autoridade, na hierarquia, na desigualdade, na dominação e na exploração. Entre suas determinações contraditórias estão: a lei da queda tendencial da taxa de lucro e a manutenção permanente de um exército industrial de reserva.

Na sua origem, na chamada fase concorrencial, prevalece um modo de produção mercantil, um Estado com predomínio da coerção e uma sociedade civil frágil. Na sua fase atual, há a tendência da concentração e da centralização do capital, do predomínio do capital financeiro e o Estado, instrumento do capital, equilibra coerção e hegemonia, dominação e direção (COUTINHO, 2014, p.87-88).

O capitalismo é cíclico porque de tempos em tempos ele entra em "crises ocasionais" ou "conjunturais". Ao pano de fundo dessas crises cíclicas, está, segundo a avaliação marxista, uma crise orgânica ou estrutural, que está relacionada com a lei da queda tendencial da taxa de lucro. Tais crises possuem um período longo de maturação, não possuem solução rápida, significam uma progressiva desagregação do velho bloco histórico e permitem a luta por espaços, posições e hegemonia. Ela ocorre quando há uma contradição na estrutura do modo de produção, considerando as forças produtivas e as relações de produção, ou seja, quando as condições materiais para um novo mundo estão dadas, mas prevalece o antigo mundo. Quando tais contradições aparecem na superestrutura, na política e na ideologia, então temos uma crise de hegemonia, que nada mais é do que a expressão política da crise orgânica. Nesta ocasião a classe dominante perde o consenso, deixa de ser dirigente e passa a ser apenas dominante, por isso faz uso da coerção. A crise pode ter diversas soluções. Dependem da capacidade dos sujeitos coletivos de fazerem política. A classe dominante pode governar coercitivamente, o que em geral tem custos políticos altos e grande instabilidade, ou recuperarem a hegemonia mediante concessões, manobras ou reformas, tais como a revolução passiva e o transformismo.

A revolução passiva (Gramsci) ou via prussiana (Lênin e Lukács) é uma forma da burguesia se manter como classe dominante fazendo mudanças e concessões cosméticas e conservadoras, para não perder a hegemonia. O Brasil é um país marcado por revoluções passivas. Apesar de o histórico de lutas da classe trabalhadora, a hegemonia da classe dominante prevalece. No transformismo, tática associada à revolução passiva, a burguesia coopta ideologicamente os oponentes mais ativos e combativos, por meio de poder e benefícios, para o seu projeto de classe. Quando isso não é possível eles são processados, presos ou mesmo assassinados. A guerra e o fascismo estão entre as formas mais letais de manutenção do *status quo* usadas pelas classes dominantes.

Do outro lado, da estratégia proletária, há inúmeras propostas, a depender da corrente política que se segue. Gramsci, baseado no grau de desenvolvimento do capitalismo, divide as sociedades em dois tipos básicos: as orientais e as ocidentais e divide didaticamente a estratégia proletária em duas: a guerra de movimento e a guerra de posição, ambas interdependentes.

A escolha da estratégia tem que considerar o tipo de sociedade que se opera, se orientais ou ocidentais. No oriente a sociedade civil é débil, primitiva e gelatinosa e predomina quase em absoluto o Estado-coerção. No ocidente, onde o capitalismo é avançado, a sociedade civil é complexa, articulada e está em equilíbrio com a sociedade política. No ocidente o Estado se amplia porque a política se democratiza, e assim o faz porque a sociedade civil se fortalece e se torna a portadora material da hegemonia, ou seja, a responsável pela elaboração e difusão das ideologias, portanto, pela direção da sociedade e pela mediação entre a infra-estrutura econômica e o Estado em sentido restrito.

A sociedade civil é composta pelo conjunto dos "aparelhos privados de hegemonia"

que compreendem, entre outros tantos: o sistema escolar (públicos e privados), a arte, as igrejas e a religião, os partidos políticos (de todo o espectro político), os sindicatos, a OAB (Ordem dos Advogados do Brasil), as sociedades discretas (a maçonaria, o *Rotary Club*), as associações privadas, as associações de bairros, as organizações profissionais, a imprensa (revistas, jornais, editoras, meios de comunicação de massa)…

Tais portadores materiais de poder são utilizados pelos grupos, de uma ou de outra classe, para o exercício da hegemonia, que recebe agora, nas sociedades capitalistas mais avançadas, por serem mais complexas, essa base material própria. (COUTINHO, 2014, p.129)

Já o "Estado em sentido estrito" ou "Estado-coerção" é formado pelo conjunto dos mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência e seus portadores materiais são os aparelhos jurídicos-coercitivos de Estado controlados pelas burocracias executiva e policial-militar. Por meio da sociedade política as classes exercem sempre uma *ditadura,* ou, mais precisamente, uma *dominação* mediante a *coerção* (repressão e violência). (COUTINHO, 2014, p.128). Essa percepção da natureza e função do Estado, como instrumento de dominação de classe, foi primeiramente identificada por Marx e Engels e percorre a tradição marxista. Ao analisarem a estrutura do Estado reconheceram nele seu caráter de classe e não seu caráter universal. Sua gênese e explicação foi encontrada na divisão da sociedade em classes. E sua função percebida como a de assegurar e reproduzir essa divisão, impondo os interesses da classe proprietária dos meios de produção como sendo de toda a sociedade. Lênin e Gramsci endossam essa posição de Marx e Engels e Gramsci a atualiza para o estágio mais avançado do capitalismo contemporâneo a ele e Lênin.

Gramsci amplia a concepção de Estado-coerção para uma concepção de Estado coerção-hegemonia. Segundo ele, no capitalismo desenvolvido a política é socializada ao se formar sujeitos políticos coletivos de massa. "Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia couraçada de coerção" (GRAMSCI, 2014, V.3, C.6, §88, p.248) ou ainda, "Estado (no significado integral: ditadura + hegemonia)" (GRAMSCI, 2014, V.3, C6, §155, p.261). Na época de Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) a participação política, se comparada com a do capitalismo na época de Gramsci (1891 – 1937) era pequena e clandestina. Nos países ocidentais formaram-se grandes sindicatos, partidos operários populares e de massa, jornais proletários de grande tiragem e em muitos havia sido conquistado o sufrágio universal. Surgiu, portanto, uma nova esfera social, dotada de leis e funções. O estado é ampliado porque além da ditadura exercida pela sociedade política (Estado em sentido estrito) ele exerce a hegemonia por meio da sociedade civil.

O Estado tradicional se diferencia do estado ampliado (das sociedades mais complexas (ocidentais) do século XX e XXI), nos seguintes aspectos: o caráter de ambos continua sendo de classe; as condições da gênese do primeiro (divisão da sociedade em classes) continua existindo no segundo; a função de reproduzir esta divisão também. Mas

o meio agora se sofistica, as classes sociais dominantes, no estado ampliado, articulam os aparelhos repressivos e os “aparelhos privados de hegemonia”, isto é, a sociedade política e a sociedade civil, a hegemonia e a ditadura, o consenso e a coerção. (COUTINHO, 2014, p.87).

A teoria do estado ampliado em Gramsci irá impactar diretamente na sua teoria do fim do Estado. O fim do Estado (e, por conseguinte, o fim da alienação da esfera política, da alienação que se expressa na existência de um Estado separado da sociedade, qualquer que seja seu conteúdo de classe), é concebido como sua reabsorção pela sociedade civil, como sua superação pela ‘sociedade regulada’, ou seja, pela sociedade socialista. Enquanto Lenin e Engels preveem uma extinção quase automática do Estado, como resultado da extinção progressiva das classes no plano econômico e da difusão do saber entre as massas. Para o marxista italiano, o que se extingue são os mecanismos do Estado-coerção, da sociedade política, conservando-se, entretanto, os organismos da sociedade civil, que se convertem nos portadores materiais do “autogoverno dos produtores associados”. (COUTINHO, 2014, p.141). Na “sociedade regulada” ocorre “a reabsorção da sociedade política na sociedade civil” (GRAMSCI, 2014, V.3. C.5, §127, p.226), ou seja, o fim da divisão de classes. Os organismos sociais deverão absorver a economia (no sentido de subordinar suas leis espontâneas e aparentemente naturais ao controle consciente e programado dos produtores associados) e absorver o Estado (a sociedade política), pois as funções desse “corpo separado” se dissolverão nas relações conscientes e consensuais que caracterizam a sociedade civil (COUTINHO, 2014, p.93-94). O fim do estado é o poder socializado, a superação da condição histórica de divisão entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos. Lenin, n’*O Estado e a revolução,* revelava uma mesma preocupação com a completa socialização do poder, ou, mais precisamente, com a participação de todos na gestão das relações econômicas e sociais (COUTINHO, 2014, p. 138).

Mas para o marxismo, diferente do anarquismo, antes de pôr fim ao Estado, é necessário primeiro conquistá-lo, usá-lo para implementar o socialismo e só depois, extingui-lo. Para conquistá-lo, no capitalismo avançado, o proletariado deve fazer uma política correspondente ao seu caráter de Estado ampliado. Na avaliação de Gramsci, a guerra de movimento, a tomada direta do poder, apartada da guerra de posição, na Rússia de 1917, foi possível porque lá o Estado era tudo. Já nas sociedades ocidentais (Itália (1919-1920) e Alemanha (1918-1919)), por exemplo, a guerra de movimento fracassou porque não se mensurou o estágio diferenciado de desenvolvimento capitalista, ou seja, as diferenças estruturais entre Oriente e Ocidente. No Ocidente, ao lado do Estado há uma sociedade civil muito estruturada, com igrejas, escolas, sindicatos, imprensas. Gramsci não abandona a ideia de revolução, nem de enfrentamento armado. Este provavelmente será necessário no momento em que as contradições entre as classes dominadas e dominantes passam do terreno político para o confronto militar. Entretanto, nos países ocidentais, antes

que se conquiste o poder estatal, é necessário empreender e vencer, a guerra de posição.

A guerra de posição é a única estratégia possível a ser colocada em prática no capitalismo atual, dado o grau de complexidade em que se encontra a sociedade civil e ao grau de desenvolvimento do capitalismo. E ela só pode ser posta em prática em um período de crise orgânica no sistema. Ela é um processo complexo, com possíveis avanços e recuos, que tem como fim próximo, a construção da hegemonia e como fim último, no caso proletário, o comunismo. Os líderes dessa guerra são os intelectuais, orgânicos e tradicionais, e o instrumento o Partido revolucionário para agir como Intelectual Orgânico Coletivo.

A hegemonia se realiza nos aparelhos privados de hegemonia, que estão no interior da sociedade civil, por meio da direção. A ditadura do proletariado se realiza através do estado-coerção por meio do domínio. Se o proletariado conseguir a hegemonia e a ditadura, ele tem a supremacia e então é possível construir o socialismo.

A hegemonia, é uma forma de luta de classes, ela não se confunde com alianças, embora as pressupõe, não está separada da noção de revolução, nem a substitui, se dá no terreno da sociedade civil, por meio dos aparelhos privados de hegemonia, se dá por meio de uma reforma moral e intelectual que, uma vez posta em prática, inicia a guerra de posição pelo socialismo. A hegemonia inicia-se com a crítica ao capitalismo e com a intenção de transformar a classe dominada em classe dirigente, antes da tomada do poder estatal, na construção do socialismo. Ela precisa de pelo menos duas condições históricas: a crise orgânica do capital e o consenso da sociedade civil.

A reforma moral e intelectual é o meio pelo qual a guerra de posição deve se manifestar e o meio pelo qual a hegemonia será disputada. Ela é uma condição para alcançar o objetivo emancipatório. Ela ocorre, segundo os pressupostos materialistas, na e por meio da vida material. Ao modificar as condições materiais dos trabalhadores modifica-se também seu modo de viver, de ser e de pensar.

O partido revolucionário, é o instrumento para disputar a hegemonia, travar a guerra de posições e implementar a reforma moral e intelectual. Gramsci dilata o conceito de partido passando a abranger os partidos ideológicos. São partidos quaisquer coletivos unidos por objetivos e práticas para além das siglas eleitorais. São partidos políticos, quase-partidos ou frações desses, os movimentos sociais, os meios de comunicação, tais como jornais e revistas, entre outros. “Os Partidos podem-se apresentar sob os nomes mais diversos, mesmo sob o nome de anti-Partido e de ‘negação dos partidos’” (GRAMSCI, 1980, p. 20 apud MILITÃO, 2008, p. 154). O “partido revolucionário”, o maior de todos os intelectuais, é chamado por Gramsci de “O Moderno Príncipe”, um organismo coletivo que seja ao mesmo tempo: intelectual, educador, operário, comunista, orgânico e revolucionário.

Gramsci também amplia a noção corrente de intelectual e de filósofo que se restringia aos grandes intelectuais e filósofos individuais.

Para Gramsci, intelectuais são todos aqueles que tem certa capacidade técnica

e que desenvolvem funções conectivas e organizativas na sociedade civil. No partido gramsciano, por exemplo, todos são intelectuais. “Que todos os membros de um partido político devam ser considerados como intelectuais é uma afirmação que pode se prestar à ironia e à caricatura; contudo, se refletirmos bem, nada é mais exato.” (GRAMSCI, 2014, V.2, C.12, §1, p.25)

Todos são filósofos na medida que todos possuem uma visão de mundo. Mas a visão de mundo das massas subalternas é um senso comum desagregado e contraditório que contém apenas um núcleo sadio. Gramsci acredita que este senso comum em contato com a filosofia orgânica dos intelectuais tornar-se-á bom senso. Ele chama de bom senso uma concepção superior, crítica e orgânica do mundo, ou seja, a própria “filosofia da práxis.”

Gramsci também atribui *status* de intelectual coletivo aos partidos. Os intelectuais operam como partidos e os partidos operam como intelectuais, cumprem funções análogas. Gramsci também divide os intelectuais em orgânicos e tradicionais. Os tradicionais foram intelectuais orgânicos de alguma classe no passado, hoje desaparecida, como por exemplo a nobreza feudal. Os padres, na idade média, eram ligados organicamente a nobreza feudal e após o desaparecimento dessa classe eles adquirem uma relativa autonomia. De todo modo quase sempre se presta adesão à uma classe. Os orgânicos são originados e estão em sintonia com uma classe social, seja ela dominada ou dominante e exercem funções de organização e conecção. Sem intelectuais não é possível dirigir, apenas dominar e oprimir. Sem eles não se tem o consenso da massa para exercer o poder.

No caso do partido revolucionário, do moderno príncipe, além das funções tradicionais de todo intelectual, esse tem a função de conduzir ao socialismo. Não apenas ele, mas os intelectuais que nele atuam, sua própria ação de guerra de posição e de reforma moral e intelectual e seu próprio propósito de hegemonia. Em Gramsci, intelectuais orgânicos da classe trabalhadora, partido educador, hegemonia, reforma moral e intelectual e guerra de posição são termos intrinsecamente imbricados.

Preparar para o socialismo significa, na gigantesca imensidão de suas tarefas, se educar para o socialismo: na fábrica, no sindicato, no partido e nos movimentos. Preparar para o socialismo significa: educar, organizar, mobilizar e agir junto, com a massa trabalhadora, na transformação da realidade capitalista em socialismo. E tais significados, por sua vez, se desdobram em múltiplas implicações, sendo algumas delas:

1. Formar os próprios dirigentes, e intelectuais orgânicos, das classes subalternas. Como não existe, para Gramsci, uma ‘natureza humana’ abstrata, fixa e imutável, é possível educar, organizar, preparar e auxiliar, unindo teoria e prática, no desenvolvimento de um novo humano, uma nova individualidade, uma nova personalidade, uma nova moral, uma nova cultura, com novos valores, hábitos, costumes, com uma nova orientação ideológica, um novo modo de viver, de ser, de ver, de pensar, de sentir, de conhecer, de agir, de filosofar: superior, universal, imanentista, laico, antifascista, democrático, associacionista, solidário, racional, humanista, progressista...tendo como referências a liberdade, a

autonomia, o autoconhecimento, a autodisciplina, a responsabilidade, a não exploração e a emancipação política e humana. Personalidade e cultura, indivíduo e coletivo, aptos a construírem o 'autogoverno dos produtores associados'. Mas muita atenção nesse ponto. Para o materialismo histórico e dialético, tradição seguida por Gramsci, se por um lado, tudo é passível de mudança, por outro, as mudanças no modo de viver, ser e pensar se darão por meio de transformações na própria vida material dos trabalhadores e não apenas no nível da consciência;

2. Elaborar e tornar coerente, coeso, orgânico e consciente, os princípios, os problemas, as reivindicações e os planos políticos, sociais e econômicos que as massas apresentam. Para tal se faz necessário transformar o senso comum dos subalternos, desagregado e contraditório, em bom senso. Esta transformação se dá pela construção e desenvolvimento: da consciência, da compreensão, da vontade e do consenso. E estes, por sua vez (a consciência, a compreensão, a vontade e o consenso), devem se tornar: coletivos, nacional-populares, de classe, coerentes, unitários, críticos e transformadores. (GRAMSCI, 2015, V.1, C.11, §12, p. 104)

3. Valorizar a práxis e o papel do ser humano na construção consciente do mundo segundo seus preceitos e desejos. Para tal é necessário organizar, dirigir e transformar trabalhadores, proletários, camponeses, classes subalternas e seus aliados, "de um confuso caos, em exército político organicamente preparado" (GRAMSCI, 2014, V.3. C.13, §31, p.86), durante o processo de transformação da sociedade civil-política em sociedade regulada. O propósito é formar uma unidade orgânica entre a "grande massa, partido e grupo dirigente" (GRAMSCI, 2015, V. 1. C 11, §25, p.148) e para tal é necessário um acúmulo progressivo de posições e alianças, enfim, forças sociais e políticas. No caso do Brasil atual podemos dizer que esse bloco se constituiria por intelectuais orgânicos, intelectuais tradicionais, classe operária-camponesa, massa de trabalhadores (demais frações da classe, camadas e setores sociais subalternos), partidos, sindicatos trabalhistas, movimentos sociais (negros, mulheres, LGBTQIA+, ecologistas), ativistas dos direitos humanos e etc. Ressaltando-se que para Gramsci, para dirigir o país rumo ao socialismo, a aliança necessária, deve ser nacional-popular, por meio de uma frente única e não de uma frente ampla e pluriclassista. O classismo é o critério fundamental para Gramsci. A aliança deve ser feita com a classe trabalhadora e seus líderes e não com a burguesia e seus representantes;

4. Operar em todos os níveis da sociedade: político, social, econômico e cultural, visando em todos eles, transformações estruturais e superestruturais, participando na solução das reivindicações anticapitalistas e emancipatórias, assumindo e desempenhando funções de organização no plano da econômia, da política, da produção, da cultura ou da administração pública e portanto da construção de uma nova sociedade, um novo bloco histórico, uma nova base econômica, uma nova política (com instituições e organização próprias da classe trabalhadora, tais como: comissões ou conselhos de fábrica, *soviets* e

cooperativas) e uma nova forma de se organizar, relacionar, produzir e lutar. Enfim, uma *nuova civiltá*, uma forma superior e total de civilização, o comunismo.

Enfim, Gramsci deseja unir, num projeto total, a altíssima cultura e profundidade intelectual do Renascimento, com o caráter popular e de massa da Reforma Protestante, de modo a "produzir" em abundância seres humanos integrais.

3 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi feita apenas uma breve incursão no complexo e pouco sistemático pensamento de Gramsci com o propósito de conhecer parte do seu próprio pensamento assim como avaliar o uso de suas ideias para a crítica política e análise social contemporânea.

Espera-se ter atingido, dentro do limite do trabalho, os objetivos de compreender o lugar e o valor da categoria hegemonia e sua relação com as categorias de guerra de posição e reforma moral e intelectual. A hegemonia tem um papel central na Filosofia Política do pensador sardo. Ela é imprescindível para a construção do socialismo e se é disputada por meio da reforma moral e intelectual e da guerra de posição.

Teóricos contratualistas de diversos matizes, tais como: Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1788) e Kant (1724-1804) de algum modo defendem o direito supranatural de rebelar-se contra os governantes que abusam do poder. A revolução pode ser compreendida como exercício de legítima defesa coletivo. Se o sistema causa tantos danos e a única saída que resta é a revolução, então a revolução pode ser justificada como um legítimo direito de defesa coletivo. Sair da opressão capitalista e viver numa civilização mais saudável é uma demanda legítima. Como atingiremos isso é uma questão fulcral.

O presente estudo também foi suficiente para reconhecer a importância de continuar pesquisando o filósofo. Suas reflexões suscitam diversos questionamentos, e que merecem ser estudados em ocasião posterior, tais como: ainda está na ordem do dia o tema do partido único, da tomada do poder e da ditadura do proletariado? A revolução é mesmo necessária? Depois de conquistada a hegemonia na sociedade civil não é possível conquistá-la no estado-coerção? A passagem pacífica e gradual, do capitalismo ao socialismo com a ajuda de reformas não é possível? Seria uma ilusão acreditar que podemos evoluir sustentadamente na direção de reformas democráticas consequentes, pela realização progressiva da cooperação, pela redução por etapas da exploração capitalista se utilizando para tal da luta parlamentar, da luta sindical, da luta dos movimentos sociais, da criação de cooperativas, entre outros meios que possa existir ou surgirão?

REFERÊNCIAS

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. 5ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere, Vol. 1. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce.** 8ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere, Vol. 2. Edição e tradução, Carlos Nelson Coutinho; coedição, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira.** - 7ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere, Vol. 3. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política.** 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2014.

LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (Org.). **Dicionário Gramsciano (1926-1937).** Tradução Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira, Leandro de Oliveira Galastri e Silvia De Bernardinis; Revisão técnica Marco Aurélio Nogueira. – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

MILITÃO, Maria Socorro Ramos. **Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra: Observações Sobre a Reforma Intelectual e Moral Gramsciana.** Tese de Doutorado. Unesp – Araraquara, 2008.

CAPÍTULO 7

O INDIVÍDUO E A ÂNSIA DE SER SI MESMO KIEKEGAARD E OS ESTÁGIOS ESTÉTICO, ÉTICO E RELIGIOSO

Data de aceite: 21/05/2021
Data de submissão: 03/05/2021

Uilson Melo Barbosa Monteiro
Filósofo, Teólogo, Especialista em Educação e Mestre em Gestão da Educação.
Barreiras-BA
http://lattes.cnpq.br/9808498838256961

Danilo Leal de Souza
Teólogo, Especializando em logoterapia e Mestrando em Direito Canônico
Rio de Janeiro-RJ
http://lattes.cnpq.br/9780111609524889

RESUMO: O presente artigo é um trabalho realizado com intuito de colocar o Filósofo Søren Aabye Kierkegaard como aquele pensador que andou na contramão da filosofia entendida como existencial, onde na sua gênese de interpretação não há um "socorro", uma esperança. Como diz Sartre "a existência precede a essência", ou seja, o singular, o que se interessa, é aquilo que se dá a partir do momento que escolho. Neste sentido, Kierkegaard deixa de ser existencial quando cria um "quarto estágio", quando apresenta um conforto, uma saída, desse modo, contraria a filosofia existencial já que "eu sou, eu existo" se dá somente quando escolho e quando assumo que o itinerário da vida se constrói sem fatos, sem consumação, sem possiblidades ou qualquer socorro que acalenta ou acalma.

PALAVRAS - CHAVE: Kiekegaard, ético, estético, religioso, existencialismo.

THE INDIVIDUAL AND THE ANXIETY OF BEING YOURSELF KIEKEGAARD AND THE AESTHETIC, ETHICAL AND RELIGIOUS STAGES

ABSTRACT: The present article is a work carried out with the intention of placing the philosopher søren aabye kierkegaard as that thinker who went against the philosophy understood as existential, where in his genesis of interpretation there is no "help", a hope. as sartre says "existence precedes essence", that is, the singular, what interests us, is what happens from the moment i choose. in this sense, kierkegaard ceases to be existential when he creates a "fourth stage", when he presents a comfort, a way out, in this way, it contradicts the existential philosophy since "i am, i exist" occurs only when i choose and when i assume that the life's itinerary is built without facts, without consummation, without possibilities or any help that soothes or calms.

KEYWORDS: Kiekegaard, ethical, aesthetic, religious, existentialism.

O nosso objetivo é fazer uma explanação sistemática da possível "doutrina", que se funda sobre três pilares da filosofia de Kiekegaard: a estética, a ética e o estágio religioso. Para muitos estudiosos, os dois primeiros termos foram criados a partir do encontro de Kierkegaard com obras clássicas, dentre as fontes belas-artes[1], filosofias clássicas e modernas que o levaram

1 Belas-artes no sentido macro da perspectiva artística.

em muitos momentos a um pensamento reflexivo bastante abrangente e emblemáticos problemas filosóficos. Essa extensão tem como objetivo confrontar ideias, fatos e as experiências à luz do cristianismo que, para Kierkegaard, é uma consciência moderna. Através desse estudo busca-se á luz de Kierkegaard apresentar uma tentativa ousada de encontrar sentido para a vida através da fé, contrariando a perspectiva filosófica moderna e contemporânea.

A partir da verdade incondicional que o homem é um ser existente e livre, ou seja, um ser no mundo, capaz de decidir e escolher, Kierkegaard defende que "a possibilidade da liberdade não coincide, porém, com o poder de escolher entre o bem e mal. (...) a possibilidade está em poder" (KIERKEGAARD, 1968, p. 53).

A liberdade que o indivíduo tem diante de si para "poder ser" é independente, não é simplesmente "poder", "querer". Mas, esse futuro que está sempre diante dos olhos como possibilidade. Este sujeito não é um ser qualquer, mas, antes, um ser existente que se constitui a si mesmo como existência. Destarte, existir não se limita meramente a rápidos devaneios acompanhados de posições e escolhas, mas uma subjetividade; interessar-se apaixonadamente pela existência.

Desse modo, a partir da interrogação sobre o sentindo do existente e do existir, Kierkegaard analisa qual a relação entre angústia e a construção da subjetividade, ou seja, o que significa a ânsia de ser "si mesmo" e qual o ônus dessa escolha, como fator gerador de angústia. O ponto de partida de sua reflexão é a exaltação da inquietude metafísica, ou seja, uma desestruturação, mas não do pensamento, das ideias, dos argumentos, mas diria um vácuo existencial, uma incerteza. Segundo a filosofia de Kiekegaard, a existência é uma tensão em direção ao indivíduo, ao sujeito, o qual se constitui categoria existencial da existência. O filósofo assegura que o sujeito é o centro do mundo e que cada indivíduo deve ser o autor de sua existência. O essencial da existência são escolhas e decisões. Entretanto, no ato da escolha ou no memento de decidir aparece à vontade viva na qual eu mesmo me encontro em causa. A vontade é o risco objetivamente incerto, o paradoxo, o ser escolhido com paixão infinita. A partir da vontade, desse risco objetivamente incerto, o indivíduo pode alcançar "verdades" nas quais tende a compreender a si mesmo, tão essenciais que a existência é incompreensível sem elas, e sem as quais a vida não tem sentido. Essas verdades não fornecem em si o sentido da vida, objetivo e intemporal, mas um sentido para si, para a subjetividade, para aquele indivíduo concreto que vive de maneira singular alheio aquilo que lhe rodeia, para a subjetividade, para aquele indivíduo cuja "alma" é incessantemente agitada pelas incertezas da existência e pelas escolhas diante das quais ela o coloca. Contudo, se a vida pode ser considerada uma dádiva, existir é a empreitada de cada indivíduo, onde ele é o patrão e o rei, onde ele, somente ele, é o responsável por sua existência e por suas decisões. Porém, isso não acontece de forma vulgar ou de forma maleável; antes, são necessários esforços e "honestidade" para tornar-se a si mesmo. Um ser humano autêntico não acontece com um simples "estalar de dedo", é

um processo gradativo que pode durar toda a sua existência, já que ele é um eterno projeto em construção de si mesmo. Porém, ao edificar-se, ao cultivar-se a si mesmo, ao eleger a autenticidade como sua verdade, o indivíduo singular se torna admirável. Quando ele se arrisca a ser “si mesmo”, na seriedade e na responsabilidade, ele se torna extraordinário.

Portanto, para o indivíduo ser autêntico, ele deve ser fiel a si e escolher seu próprio caminho. Desse modo, graças a seu esforço, o indivíduo autêntico exerce sua liberdade de escolha, estando em comunicação contínua integrado consigo mesmo, fiel aos seus desígnios. O indivíduo que exerce a autenticidade tem maior capacidade de se definir e, assim, construir sua verdade, de acordo com seus “valores”; porém, é impossível um único conceito que o defina, porque cada indivíduo percorre o seu caminho, através de suas escolhas, de suas opções, definido a si mesmo, a partir da sua subjetividade.

Seguindo as esferas da existência humana que circundam sobre os três estágios citados, Kierkegaard estrutura essa ideia a partir da consciência. Para ele, não é suficiente analisar o conteúdo da consciência para encontrar uma filosofia existencial. Pois, tem-se como necessidade a ideia. E entre as ideias estabelece-se uma dialética. Mediante a dialética, Kierkegaard estabelece os estágios da existência, na qual o indivíduo percorrerá ao longo de sua existência através das possibilidades fundadas nas escolhas e nas decisões. O indivíduo Kierkegardiano tem como fundamental existir, não trilha o caminho da reflexão objetiva, mas interessar-se por uma posse pessoal da verdade. Não é a razão pura, mas o próprio existente enquanto tal que assumem a verdade. Destarte, cada estágio representa uma etapa, ou um jeito, que o indivíduo escolhe viver ou se prepara para dar mais um passo nessa esteira existencial. Antes de deter de forma abrangente em cada estágio, faz-se necessário anunciar a representação de cada um. A estética representa apenas a possibilidade da existência, tendo em vista que tudo é passageiro e ligado ao prazer da fruição momentânea; é angústia, devido o indivíduo encontrar-se perante decisões e escolhas. A ética constitui-se por normas e leis onde o indivíduo por uma decisão positiva une o eterno ao temporal; tem-se seu centro em si mesmo, e pela escolha o ético torna-se a si mesmo como tarefa. No desespero, o ético escolhe a si mesmo. A significação da “doutrina” kierkgardiana dos três estágios não se exaure em caracterizar uma posição existencialista fundamental, pois não se separa a estética e a ética da decisão religiosa. Assume-os para dentro de um movimento religioso ascensional. O estético e o ético são integrados na plenitude da existência religiosa. Neste sentido, Kierkegaard influenciado pelas Obras de Schoperauer diferencia sua filosofia dos renomados nomes que surgiria mais tarde na filosofia existencial francesa e alemã, tais como: Jean Pau Sartre, Martin Heidgger, Friedrich Nietzsche e Albert Camus, pois o mesmo funda sua filosofia numa perspectiva existencial, mas com o cunho da possibilidade “redentora”, uma saída, um conforto, uma possibilidade que o denomina religioso, além de ser o primeiro filósofo a colocar o homem no centro da reflexão filosófica. Sendo Heidgger o filósofo que daria continuidade do homem enquanto individuo no centro do pensamento filosófico.

Para Kierkegaard, o estágio estético é básico na realidade humana, conduz o homem para um beco onde não há possibilidade de saída: “trata-se realmente de um homem insensível, desorientado, que esconde o desespero em uma fuga incessante, uma negação assassina” (KIERKEGAARD, *Apud* FRANCO FARAGO, 2006, p. 122). O homem que vive nesse estágio faz todo o sacrifício na busca do prazer imediato, vive de fato na dor, se joga sem reserva nos instantes – no sentido puramente do termo, apoderando-se das armadilhas que cada ocasião lhe proporciona, dilacerando-o. É um homem que não sabe amar a si próprio como tampouco a quem quer que seja. Os “valores estéticos” eram originários do romantismo e influenciavam muitos de seus contemporâneos. A característica desse estágio, ao contrário do que pode parecer em um primeiro momento, é de difícil distinção, pois é marcado pela diversidade. Ao citar alguns personagens das obras filosóficas e clássicas como “estético”, Kierkegaard demonstra essa diversidade, pois eles podem ser desde crianças audaciosas das fábulas, até sedutores insaciáveis como o clássico Dom Juan, que traz uma imagem resultante de jogo de múltiplos acasos, que leva uma vida carente de reflexão, coberta de fluência e turbulência. Mas, um ponto diz Kierkegaard, será comum no caráter dos estéticos, “o desejo”. Esse desejo poderia passar pela satisfação sentimental, material, entre outros e, em última instância, o desejo erótico. O tipo de vida estético não proporciona realização àquele que lhe dedica à vida, percebe que nesse estágio de vida os objetivos não são claros e se perdem por não haver satisfação. Kierkegaard faz uma associação desse respectivo estágio com a vida do poeta. O poeta para ele é aquele indivíduo que sua vida é somente “pecado”, o “pecado” de sonhar em vez de ser, de não manter ao menos uma única vez uma relação real. O que difere a vida traçada pelo poeta é o desespero, é a presença nela da ideia de Deus, a sua consciência de está diante de Dele. Mas, pode ser que uma profunda necessidade religiosa se encontre nesse poeta, e que a ideia de Deus entre no seu desespero. No mais profundo da sua existência, no seu “secreto suplício” (KIERKEGAARD, 2002, p. 73)**.** Somente Deus, que deve ele amor acima de tudo, o pode consolar, e assim ele pode amar o mais profundo de sua existência, pode amar esse “suplício”, e consequentemente não deseja livrar-se dele. “Seu maior desejo é ser ele mesmo, frente a Deus, exceto naquele ponto fixo onde o eu sofre, e não quer ser ele mesmo” (KIERKEGAARD, 2002, p. 74).

O Indivíduo existencial diante da dor, pelo fato de existir, aguarda ansiosamente pela eternidade, para ser libertado. Mas, enquanto estiver na terra, apesar de todo sofrimento o possuir, humilha-se; o indivíduo não encontra saída para tal solução. Contudo, algo lhe anima, lhe encoraja, é a única alegria, a alegria celeste, que não cessa**.** O cúmulo do horror seria ter de passar sem ela, “e isso seria o mesmo que desesperar” (KIERKEGAAR, 2002, p. 74). Portanto, o indivíduo sem essa relação se vê só, sem direção, desprotegido caminhando para o abismo. Mas, se caso ele se permita, no íntimo, talvez inconscientemente, sonhe com um Deus um pouco diferente do que é como um pai enternecido que cede demasiado ao único desejo do seu filho. Da mesma forma que o poeta nascido de um amor infeliz

cante bem acentuada a felicidade de amor que nunca sentiu e nunca viveu. Assim, o ser torna-se o canto do sentimento religioso. Sua infelicidade provém da sua religiosidade, mas chega a certo ponto que ele "advinha" que a exigência desse Deus que ele encontrou anteriormente, é que vai lhe abandonar desse tormento, que à semelhança do "crente" se lhe humilhe, que o aceite como parte do seu eu. O poeta que desejara ter consigo o tormento, à semelhança do "crente", é incapaz, porque ele o recusa, ou antes, que seu eu se perda no obscuro e no absurdo. Entretanto, como as descrições do poeta têm um encontro, "um elã lírico" que não almeja nunca, nem os maridos, nem os pastores, mas um erotismo que desvincula do "crente", com isso, nunca vai assemelhar-se ao "crente". Porém, não há uma falsidade na sua expressão lírica, muito pelo contrário é algo muito profundo e muito particular. Um exemplo bem lúcido são as pinturas, sendo sua discrição o melhor de si mesmo. Nesse sentindo, ele ama a religião como um apaixonado infeliz, um ser "crente" no sentido estrito, tendo consigo o primeiro elemento, o desespero, que é uma ardente nostalgia da religião: "Aí está seu conflito" (KIERKEGAARD, 1979, p. 74). O poeta, psicologicamente dizendo, é marcado por uma ilusão momentânea que lhe dá prazer, alegria e felicidade; prefere viver sempre como simpatizante sem nunca aderir por completo a um propósito. Seus cantos, seus versos, suas obras de artes são imagens reflexivas do seu interior. Esse prazer não requer um esforço racional, não requer esforço para viver conforme os ditames da moral, mas vive conforme os sentimentos que são expressos conforme o psicologismo que há no seu interior. Entretanto, esse homem metaforicamente tratado como poeta chega num momento que, o que lhe resta é uma vida dissipada de todos os aparatos que lhe impulsionava a viver.

> Assim comigo, diante de mim, sempre um espaço vazio; o que se passa à minha frente é uma conseqüência situada atrás de mim. Esta vida é o mundo pelo avesso; é cruel e insuperável... (KIERKEGAARD, *Apud* FRANCO FARAGO, 2006, p. 122).

O homem uma vez pertencendo a esse estágio se encontra de certo modo pronto para a morte, sua vida é uma descontinuação incapaz de gerar progresso pessoal. É tomado inevitavelmente pela angústia. Tal estágio, pelo contrário, é marcado pala seriedade, superior ao estágio estético, salvo pelos valores que o "esteta" não era capaz de honrar. O homem ético tem a vida regulada pela moral, à luz da universalidade kantiana, no sentido do esforçar-se pela boa vontade.

> Em termos mais precisos, escolher eticamente é optar por si mesmo e concentrar-se, e isto, optando por si mesmo no mundo sem fugir das tarefas que impõe, no lugar concreto designado a cada um. (KIERKEGAARD, *Apud* FRANCO FARAGO, 2006, p.125).

Não é simplesmente um desejo, um querer, mas se doar nessa empreitada é antes de tudo "tornar eu mesmo", no propósito de cumprir o próprio dever na família, na sociedade,

no amor conjugal, na felicidade resgatada do dia-a-dia. Mas, é justamente por essa ética ser reguladora que desemboca em um vasto campo de questionamentos e interrogações acerca dela. Diz Kierkegaard:

> A ética põe como fim o ideal, no prejuízo de que o homem tem meios para alcançar, porém, exatamente porque salienta a dificuldade e a impossibilidade desse encontro, cria no seu propósito uma contradição. Disso resulta que a Ética, assim como se diz na lei, é uma disciplinadora cujos ditames se mostram apenasmente repressivos, não criando coisa alguma (KIERKEGAARD, 1968, p.22).

Isso é o que evidencia da ética, sendo ela uma privadora, pré- determinada, apontando o caminho que o mesmo deve percorrer, pois se assim não for, o homem acaba se jogando em uma vida desregrada.

A crítica se encontra justamente nessa proibição, nessa "impossibilidade de encontro", já que sua característica primeira não se tem como essência tal fim, em que à mesma se encontra. Kierkegaard elabora um argumento sem ressalva para defender a ética primeira, afirmando que "quanto mais a ética é ideal, mais valor tem" (KIERKEGAARD, 1968, p. 22). A ética vista como "medida", é ao mesmo tempo a sua regra ética. Portanto, medidas e regras exprimem a qualidade das coisas. Ao contrário do mundo da liberdade que não vê relevância na medida nem na regra. Nas palavras de Kierkegaard:

> Quanto mais a Ética é ideal, mais valor tem. É preciso não se deixar transtornar pelo palavreado daqueles que declaram que para nada serve exigir-se o impossível, visto que dar ouvidos a estas tagarelices já é a-ético, é coisa para a qual a Ética não tem vagar nem lazeres" (KIERKEGAARD, 1968, p. 22).

Todo conhecimento e toda a especulação dos antigos tinham como premissa a realidade do pensamento, assim também toda sua ética implicavam a possibilidade prática da virtude. Para os pagãos a consciência moral, "o pecado", era a mesma coisa que o erro; com o nascimento da dogmática, indica-se a ciência que, contrastando com essa ciência simplesmente ideia (a ética), a dogmática parte do real, que principia do real para erguer-se ao ideal, sem negar a presença do "pecado", tendo como empreitada explicá-lo através da antecipada instrução do pecado original. Desse modo, tem-se em vista, a segunda ética ou dogmática, um movimento que nada mais é que discurso. Pois, a mesma encontra-se, numa ordem de coisas muito deferentes. Enquanto, a primeira tem como fundamento a pecabilidade do indivíduo, na qual Kierkegaard estrutura seu rigoroso pensamento; que em vez de explicar, avoluntava as dificuldades, fazendo-a mais enigmática, de vez que o "pecado" do indivíduo se transmudava em pecado de toda a humanidade. Enquanto que a dogmática, ou ainda, a nova ética, inicia consigo o "pecado original", depois explica o pecado singular presente em cada indivíduo, do mesmo passo que se funda como objetivo a idealidade, não por meio da descida do ideal até o homem, mas através de sua subida inversa. No olhar de Kierkegaard, a ética primeira não tinha procedência mal, apenas

foi mal compreendida no seu sentido. “..., não procedia mal, digo, a despeito, por vezes, de erros de prática em crer que o terrível do pecado consiste em está frente a Deus” (KIERKEGAARD, 2002, p. 75).

Tudo aquilo que a ética vislumbrou, ou que adquiriu até então, cai por terra e se afirma agora numa ética onde o “pecado é o pecado”, a partir de agora não há uma hierarquia de pena ou de moral, o seu teor de gravidade não aumenta ou diminui simplesmente porque foi contra Deus ou na frente de Deus. Negando assim, a essência da antiga ética que acreditava que o maior pecado é aquele contra Deus. “Quando até os juristas falam de crimes qualificados, quando os vemos distinguir se o crime é contra um funcionário ou um particular e fazer variar a pena segundo é um parricídio ou um crime vulgar” (KIERKEGAARD, 2002, p. 76). Portanto, o “dogma antigo”, segundo Kierkegaard, estava certo. O que houve foi um equívoco no momento que se entende Deus como de certo modo exterior a nós, por assim dizer, que nem sempre se peca contra ele. “Porque Deus não nos é exterior, como por exemplo, um agente de polícia” (KIERKEGAARD, 2002, p. 76). “Pela fé, nada renuncio; pelo contrário, tudo recebo, e, o que é mais notável, no sentido atribuído àquele que possui tanta fé como um grão de mostarda, porque então poderá transportar montanhas” (KIERKEGAARD, 1979, p. 137). Apesar da vida religiosa ser consequências dos primeiros estágios, requer-se por ela uma decisão. Na sua obra *Temor* e *tremor*, o personagem Abrão é visto como aquele que acreditou, ou apostou, como fez Pascal.

> Sim: mas é preciso apostar. Não é coisa que dependa da vossa vontade, já estamos metidos nisto. Qual escolhereis então? Vejamos. Já que é preciso escolher vejamos o que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem, e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude, e vossa natureza tem que fugir de duas coisas: o erro e a miséria. Vossa razão não se sentirá mais atingida por terdes escolhido uma coisa em vez de outra, já que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, vossa beatitude? Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que e Deus. Consideremos estes dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe sem hesitar (PASCAL, 1979, p. 95. Br. 233).

Somente o estágio religioso realiza a presença da eternidade no tempo. A plenitude da encarnação liberta o homem da prisão da lei, convida a abrir suas grades em proveitos da gratuidade do amor e o homem realiza em plenitude a aliança entre o passageiro e o eterno. O cristianismo é efetivamente o eleito, onde o homem conseguiu atravessar as grandes “marés” da existência. Ele permite o seu adepto ir muito além do prazer, ir muito além da lenda felicidade momentânea, ao contrário de uma religião puramente estética acorrentada de aparências, impulsos sentimentais e morais escrava de mandamentos.

Kierkegaard, após um longo caminho “acreditou”, é como se jogassem do pico de uma enorme montanha, mas ao se dá conta de onde estava faz uma magnífica ação de

graças; nas palavras do próprio autor:

> Eis o motivo pelo qual – diz ele – minha voz se elevará em júbilo, mais forte que a voz da mulher que deu à luz, mais forte que o grito de alegria dos anjos por um pecador que se arrepende, mais alegre que o canto dos pássaros ao raiar do dia: pois o que eu procurei, achei; e mesmo que os homens me arrebatassem tudo, mesmo que me excluíssem de sua sociedade, eu conservava mesmo assim esta alegria; ainda que me tomassem tudo de volta, conservaria sempre a melhor parte o espanto repleto de felicidade que nos trazem o amor infinito de Deus e a sabedoria de seus desígnios (KIERKEGAARD, *Apud* FRANCO FARAGO, 2006, p. 126).

Aqui ele se encontra em um nível onde a renovação se deu por completo: é "a vitória de fé sobre o mundo" (KIERKEGAARD, *Apud* FRANCO FARAGO, 2006, p. 127). O homem corajoso, assim como foi Abrão quando através da fé se sente vitorioso em relação ao mundo é tomado por uma alegria "contagiante". Não uma alegria exterior à este mundo, a esta vida, à realidade que vive, mas transfigurada, renovada, uma alegria que a propósito estético e ético é mais que supérfluo. "Pois não existe além mundo, "céu" não é um lugar de residência" (KIERKEGAARD, *Apud* FRANCO FARAGO, 2006, p. 127). A fé é o ápice do estágio religioso, pois é uma decisão inquietante, que dá sentido para a existência. Somente através dela o homem consegue se jogar do pico de uma gigantesca montanha, pode ele se jogar no escuro sem saber o que lá espera, e pode ainda apostar, como fez Pascal. Pela fé, Abrão abandonou a terra dos seus descendentes e foi ser estrangeiro na terra prometida. Abandonou a lógica humana pela fé, pois se caso parasse para refletir sobre o país de Moriá nunca teria partido. Mas, acreditou! Passou o tempo, a tarde atingiu seu ocaso, e esse homem nunca teve a covardia de renegar; acreditou! No entanto, chega um momento, que suas esperanças, sua felicidade parece perecer, se encontra diante de uma realidade que o seu humano desaloja, e sua alma parece ser cortada a fio de navalha. Nas palavras de Kierkegaard:

> Estava tudo perdido. Oh! Desgraça terrível, maior ainda do que o desejo que nunca foi atendido! Assim o Senhor se divertia com Abrão! Eis que, depois de ter realizado milagrosamente o absurdo, queria agora ver sua obra reduzida a nada. Que loucura! Mas Abrão não se riu, como Sara, quando a promessa lhe foi anunciada. Setenta anos de fiel expectativa para tão curta alegria da fé satisfeita! (KIERKEGAARD, 1979, p.119).

Abrão acreditou no absurdo, foi até o fim; pleno de confiança subiu até a montanha de Moriá, pronto para realizar o desígnio de Deus: Sacrificar Isacc. Não duvidou, se fez sereno, fez-se discípulo fiel, mesmo desapontado, tomado por uma dor terrível que lhe triturava os ossos. O homem que desejara trilhar o caminho de sua existência com êxito deve acreditar. É justamente este "acreditar", esta possibilidade, esta esperança que faz a filosofia Kikegaardiana tornar-se uma filosofia otimista e consequentemente distanciar dos demais existencialistas. Se é que se pode chamar essa filosofia de existencial, pois

afugenta da ideia que, a ciência filosófica é sempre uma esperança, justamente por que o homem é desesperança.

Assim, concluo dizendo que o pensador Kierkegaard não é meramente um homem de fé, é um filósofo que criou uma estrutura de pensamento filosófico numa perspectiva de conduzir a filosofia existencial com outra atenuante, sendo aquela que encontra uma saída sem negar a existência. No fundo, a fé seria simplesmente uma possibilidade de devaneio, sem anular aquilo que é inerente ao homem, à angústia, a nostalgia, a melancolia. Em síntese, o pensador dinamarquês abre um leque de pensamento e reflexão, propondo um existencialismo com possibilidade, esperança e conforto. Para finalizar, para que serve a angústia? Em Kierkegaard é mais profundo e pertinente compreender a angústia como uma realidade que uma função. Essa realidade existencial, esse buraco, esse vazio impreenchível tem se travado forças e batalhas imensuráveis na contemporaneidade. Alguns lutando pelo esquecimento outros buscando refúgios nas ervas, na embriagues, em Deus, nos opioides, em regimes totalitários e religiões com o objetivo de sepultar ou aniquilar a consciência subjetiva. O homem do nosso século tem pressa pelo adormecimento da angústia o torpor do desespero, por isso a necessidade de recorrer a um "conforto". Destarte, todas as tentativas e empreitadas de se livrar do desespero é simplesmente ilusão humana, a angústia não tem cura, o desespero da "alma" não tem cura. Não há linguagem capaz de esvaziar o buraco, o vácuo existencial, por que não há linguagem o suficiente para esvaziar o pensamento.

REFERÊNCIAS

FARAGO, France. ***Compreender Kierkegaard.*** Petrópolis RJ: Vozes, 2006.

PASCAL, Blaise. ***Os Pensadores***. Trad. Sérgio Milliet, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SARTRE, Jean-Paul. ***O existencialismo é um humanismo***. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1946]. (Os Pensadores)

KIERKEGAARD, Soren Aabye. ***O Conceito de Angústia***. Trad. Vigilius Haufniensis, São Paulo: Hemus, 1968.

________________________. ***O desespero Humano.*** São Paulo: Martin Claret, 2002.

________________________. ***Os Pensadores***. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro, São Paulo: Cultural, 1979.

SCHOPENHAUER, Arthur. Über ***den Willen in der Natur***, Frankfurt am Main, 1836.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. ***O Conceito de Angústia.*** Lisboa: Editorial Presença, 1972.

KIERKEGAARD, Søren. ***Søren Kierkegaards Papirer*** (=Pap), I-XVI, em 25 tomos, 2 ed., N. Thulstrup (org.), København: Gyldendal, 1968-1978; 1 ed., tomos I-XI, P.A.

CAPÍTULO 8

O PROBLEMA MORAL DO IMPULSO À VERDADE E A ESTÉTICA DA VONTADE DE PODER COMO SAÍDA POSSÍVEL

Data de aceite: 21/05/2021

Raul Reis Araújo
Mestre em filosofia pela UFPA
Seduc – PA
Parauapebas – PA
http://lattes.cnpq.br/2338033858181250

RESUMO: Na filosofia do jovem Nietzsche, mais especificamente no texto de 1873 intitulado *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*, percebe-se um caminho metodológico entre conceitos, como *verdade, mentira*, *moral* e *arte*, de modo que todos se interligam num roteiro que conta a própria história humana, tratando concomitantemente em mostrar os problemas engendrados pela entrada desses conceitos na existência do homem. A grande questão é que muitos desses conceitos dão luz a outras análises muito mais elaboradas e polidas que só viriam em sua maturidade intelectual, como na criação do conceito de *vontade de poder, super-homem* e *perspectivismo.* Aqui não se procura analisar somente as semelhanças, mas explorar os caminhos dados pelo jovem Nietzsche que, por vezes, apesar de um tanto poéticos, são suscintos em suas argumentações e, não apresentam conflitos com a própria forma em que foram expressos, uma vez que a saída mesma dos tais problemas seria através de um perspectivismo artístico.
PALAVRAS - CHAVE: verdade; vida; arte; moral; perspectivismo.

THE MORAL PROBLEM OF THE IMPULSE TO THE TRUTH AND THE AESTHETICS OF THE WILL TO POWER AS A POSSIBLE WAY OUT

ABSTRACT: In the philosophy of the young Nietzsche, more specifically in the 1873 text entitled "About truth and lie in an extramoral sense", it is possible to perceive a methodological path between concepts such as truth, lie, moral and art, so that all are interconnected in a script that tells the human story itself, looking to show, concomitantly, the problems engendered by the entrance of these concepts into the existence of man. The big question is that many of these ideas generate other much more complex and polished analyses that would come only in his intellectual maturity, as in the creation of the concepts about the will of power, superman and perspectivism. Here we do not seek to analyze only the similarities, but to explore the paths given by the young Nietzsche, although somewhat poetic, they are succinct in their arguments and do not present conflicts with the way in which they were expressed, thus, the resolution of these problems would be through an artistic perspectivism.
KEYWORDS: truth; life; art; moral; perspectivism.

No texto *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*, há um esforço em formular um entendimento sobre a constituição da linguagem, entendida como a fonte do conhecimento humano vinculada ao intelecto e, principalmente, sua função demarcatória entre valores e criações artísticas/científicas. A

primeira definição que surge a respeito do intelecto é a de que ele serviria:

> Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. (Nietzsche, 2008, p. 27)

Compreende-se que foi negado ao homem ter instrumentos naturais para se defender e, sobretudo, conservar-se, sendo assim, o que resta como saída é criar forças dissimulatórias que garantam a sobrevivência dos mais fracos na natureza e entre os próprios seres humanos. Assim o intelecto seria a resposta artificial à falta de mecanismos rudimentares de defesa. Mas, surge a questão que interessa ao filósofo, de onde vem o impulso intelectual? Porque o homem tende a seguir esse caminho? Como coloca Nietzsche:

> Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. (Nietzsche, 2008, p. 29)

Nessa passagem podemos salientar duas informações importantes. Primeiro a necessidade de viver em rebanho, que, além da segurança garantida ante os perigos da natureza, tira o homem de uma vida solitária e sem propósito, e em segundo, o impulso à verdade. No primeiro caso, a justificativa da vida em rebanho é, além do cultivo do intelecto dissimulador, "assinar" um acordo de paz que o leve a sair do 'estado natural das coisas'. Nietzsche retoma aqui o mesmo pensamento de alguns contratualistas, inclusive trazendo *ipsis litteris* o trecho da obra de Thomas Hobbes (*O Leviatã*), do estado de guerra entre os homens. As semelhanças continuam quando Nietzsche traz o impulso à verdade que também é tratada pelo pensador inglês:

> Pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade. (...) Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procura a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra que se serve, e coloca-la de acordo com isso (...) (Thomas Hobbes, 1979, p. 23)

Então não bastaria a vida em comunidade, ela teria de ser uma vida harmoniosa, tendo como única garantia para a manutenção disto o entendimento entre os homens que traria pôr fim a paz e a conservação da espécie. A harmonia aqui estaria atrelada e garantida pelo próprio resultado do impulso a verdade, pois só ele poderia garantir o

sentido das palavras através da fixação de significados das palavras e dos valores no decorrer do desenvolvimento histórico-linguístico humano e, sua consequente passagem entre gerações que manteriam um entendimento tal sobre o estado de coisas onde os homens poderiam, finalmente, confiar uns nos outros através do acordo sobre o que seriam as designações válidas e inválidas entre enunciados e coisas. A tese sobre a verdade nesse momento do pensamento nietzschiano é de que ela é um atributo humano às coisas e, portanto, não natural, muito semelhante ao que vimos em Hobbes.

Pois, uma teoria da verdade como concordância entre enunciado e objeto, onde as 'designações válidas' são as verdades, nos dá também o seu contrário, a mentira, que seria a designação não adequada ou dissimulada entre enunciado e coisa. Através do desenvolvimento histórico isso ficaria implícito culturalmente e os homens todos saberiam a diferença entre verdade e mentira (variando obviamente entre as diferentes culturas). Apesar de Nietzsche identificar que todas essas verdades fabricadas são 'designações arbitrárias' (Nietzsche, 2008, p. 31) que não contemplam a vastidão de perspectivas possíveis do objeto ou da coisa a que se designa, isso ainda não traz à tona o problema que realmente importa.

O problema a ser enfrentado é no campo moral, Nietzsche conta que o homem não odeia o fato, por si, de ser enganado - uma vez que ele mesmo sustenta a tese de que a linguagem cria dissimulações desde o princípio, ela já seria, portanto, uma fabricante de "mentiras" - mas de sofrer as consequências ruins do engano ou do enganar. O ato de mentir, nessa altura, ganha duas camadas de compreensão. A primeira é a "mentira inconsciente", na qual o homem mente através de uma fixação de sentido que deu às próprias convenções a respeito das coisas, o que seria nesse caso, após longa maturação histórica, considerada verdade, portanto o mundo verdadeiro que foi criado e que nos garante paz. E a segunda mentira seria um enganar "consciente" do homem, onde este, segundo o pensador:

> (...) abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive. Se faz isso de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele, e com isso, tratará de excluí-lo. (...) Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis de certos gêneros de enganos. Num sentido semelhantemente limitado, o homem também quer apenas a verdade. Ele quer as consequências agradáveis da verdade, que conservam a vida; frente ao puro conhecimento sem consequências ele é indiferente, frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se indispõe com hostilidade, inclusive. (Nietzsche, 2008, p. 30)

Então entende-se a verdade conservadora da vida como a manutenção do estado de coisas em seus sentidos convencionais (mentira "inconsciente"). Se há câmbios de convenções ou nomes de maneira nociva e individualista, surge a mentira "consciente", aqui o homem mente propositalmente, intencionalmente. Do mesmo modo ocorre com

o conceito de verdade, que, se tem consequências agradáveis, é bem vindo e, se traz prejuízos de alguma natureza, é logo tratado de ser excluído. Mas então o que poderíamos entender sobre a segunda verdade a qual Nietzsche considera nesta passagem? Seria ela a mesma designação feita pela mentira consciente?

Se lida com mais atenção, essa passagem faz perceber a distinção entre dois tipos de conhecimento, mesmo que um esteja implícito ao outro. E é aqui que encontramos finalmente os indícios para o entendimento do conceito de arte no texto, justamente quando se coloca o 'puro conhecimento sem consequências', a verdade (mentira inconsciente) é a garantidora de paz querida pelo homem, mas quando a verdade (não necessariamente a mentira consciente) traz destruição e prejuízo, ela é recusada, mesmo que seja verdadeira. Note que Nietzsche faz questão de definir bem as duas verdades as quais trata, a primeira é a que está de acordo com a convenção estabelecida sobre o conhecimento puro (entendido como o racional e das convenções linguísticas) e a segunda, também uma verdade, mas não sobre o conhecimento puro, então sobre que tipo de conhecimento? Perceba que o homem que mente conscientemente para tirar vantagem das coisas, somente brinca com o sentido das palavras, inverte e dissimula, mas acaba por não criar nada: "Isso se torna claro no exemplo do mentiroso que diz: 'sou rico', quando para seu estado justamente 'pobre' seria a designação mais acertada." (Nietzsche, 2008, p. 30) O mentiroso consciente não está preocupado em criar novos conceitos e aniquilar os anteriores, mas sim, deturpar os que já existem e inverter a seu prazer as convenções, porém, sem altera-las em seu sentido ou significado, brincando dentro da fantasia. O homem que traz uma nova verdade (mesmo que tautológica), este sim, cria algo, por isso o caráter destruidor presente na segunda definição de verdade, quando ela vem para assumir o lugar ou abrir um novo caminho que antes, ou, não existia, ou, era mal ocupado. O que importa é que ela finda em um caráter conscientemente criador. Mas o porquê de o homem não acessar este tipo de verdade só é esclarecido mais tarde no texto, quando Nietzsche diz:

> Ele se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas. Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um liquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão-somente pela crença imbatível de que ***este*** sol, ***esta*** janela, esta mesa são uma verdade em si, em suma, apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência; se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadoras dessa crença, então sua 'autoconsciência' desapareceria de imediato. (Nietzsche, 2008, p. 41)

O esquecimento do homem de que a linguagem é o solo sob o qual nascem todos os conceitos que o levam a ter consciência de si, criam nele mesmo um sentimento de verdade, cuja autoconsciência é o ápice da existência 'segura' e 'tranquila'. O fantasiar e

acreditar na própria fantasia criada anula ou no mínimo enfraquece o poder "artisticamente criador" do homem, uma vez que ele permuta as próprias coisas por ilusões das mesmas. Somente uma quebra destas *redomas aprisionadoras* é que torna capaz uma volta ao próprio sentimento do estado de coisas de um ponto de vista natural e livre como ele é. O que não é desejado, obviamente. Apenas um pequeno deleite desse poder já é suficiente, apenas ter consciência desse fato, de que o homem vive em um mundo criado por ele mesmo, já despertaria o indivíduo para a própria vida, o que recobraria o aspecto criador e artístico do sujeito, assolando, pois, toda consciência criada a partir de uma teia conceitual, como coloca o filósofo:

> Em si, o homem desperto adquire clara consciência de que está acordado somente por meio da firme e regular teia conceitual, e, precisamente por isso, chega às vezes à crença de que está a sonhar, caso alguma vez aquela teia seja despedaçada pela arte. (Nietzsche, 2008, p.46)

Somente a arte é capaz de tirar o homem do transe em que ele se encontra, ela seria a criadora de novos caminhos que Nietzsche mais à frente chama de intuições (Nietzsche, 2008, p.49). A arte é a única possibilitadora das variações de sentido da vida pois tem a capacidade de criar constantemente novos conceitos e novas consciências ao homem, inovar nas considerações e experimentações, trazer à tona novos afetos, sentimentos, sem necessariamente calcifica-los ou fixa-los no tempo de modo a se tornarem novamente metáforas veneradas, ídolos. Aqui Nietzsche se distancia epistemologicamente de Hobbes, uma vez que este crê que uma vez que se atinge a segurança e harmonia o homem não pode voltar ao seu estado anterior, natural, cujos instintos hão de ser controlados *ad infinitum* para própria manutenção do estado de coisas. Portanto, aqui se tem duas novas considerações importantes. Em primeiro lugar, de que a linguagem desde o início é uma criação artística que se esqueceu de que assim o é e, em segundo lugar, somente tendo esta consciência é que o homem pode criar novamente ou acessar uma nova consciência sobre as coisas, sem estar preso a "formas" prévias. Aqui retornamos à segunda definição de verdade colocada anteriormente onde podemos agora situa-la. Se a primeira verdade é a mentira inconsciente, a segunda definição, a de caráter destruidor, é a verdade que não está presa às formas, pelo contrário, ela aparece para solapar as próprias essências constitutivas dos significados e mostrar ao homem o erro em que ele está encerrado. Nesse sentido Nietzsche faz uma verdadeira ode (Nietzsche, 2008, p. 48-50) ao homem consciente de seu poder criador como aquele que retoma as rédeas da própria existência, saindo de um estado de subserviência à um patamar de senhor de si. É aquele que percebe o teclado sobre o dorso das coisas, acontecimento que não é possível ao homem imerso no mundo onírico:

> Eles se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê 'formas', sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar, mas antes se satisfaz em

> receber estímulos em tocar, por assim dizer, um teclado sobre o dorso das coisas. (Nietzsche, 2008, p. 28)

Desse modo o homem observa a natureza segundo princípios que não lhe são próprios, mas, sobrepostos, uma visão superficial porquê distante da própria efetividade das coisas mesmas, lá onde não haveria a autoconsciência, onde o embate das forças ocorre, ensejando como resultado a vontade de poder. O entendimento da vontade é o resultado desta queda de braço e a sua materialização nada mais é do que a externalização do estímulo vencedor. O que a moral faz nesse sentido é justamente formatar a vontade à uma forma prévia, condenando-a à velhos caminhos e interpretações, daí as *formas*. Saltando de 1873 para 1888, na obra *Crepúsculo dos ídolos*, já em seu período maduro, Nietzsche apresenta um princípio "regenerador":

> - Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto de vida - algum mandamento da vida é preenchido por um cânon de "deves" e "não deves", algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida - ela é uma condenação ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz "Deus vê nos corações", ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida...* O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o 'Reino de Deus' *começa*... (Nietzsche, 2010, p. 36)

Portanto a primazia dos *instintos vitais* na criação de novos valores deveria se sobrepor às morais antinaturais, aquelas que os negam e até condenam. O artista nesse momento, luta contra a moral, num embate onde a vontade dos instintos mais naturais prevalece e acaba por ceder a uma visão sadia da vida (porque mais próxima da natureza no seu embate de forças).

A grande guinada no pensamento maduro de Nietzsche que interessa aqui é a conclusão de que o critério que importa crer é o da própria vida, que, se não pode ser mensurada e avaliada por qualquer instância que abarque sua totalidade, por outro lado apresenta todas as condições e sintomas de uma vida que declina em sua saúde. Uma vez que quem nega os próprios instintos acaba por negar os próprios desejos mais naturais e incondicionais em detrimentos de formas, morais ou promessas de um mundo verdadeiro, que, se esqueceu de sua limitação antropomórfica genitora incapaz de qualquer alcance avaliativo cabal sobre a existência. Por fim, as demarcações conceituais contornadas neste interim nos levam a uma estética da *vontade de poder*. Nas palavras de Nietzsche:

> Nada é belo, apenas o ser humano é belo: toda a estética se baseia nessa ingenuidade, ela é sua verdade primeira. Acrescentamos de imediato a segunda: nada é feio, exceto o ser humano que *degenera* – com isso delimitamos a esfera do julgamento estético. – Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recorda-lhe declínio, perigo, impotência;

> faz com que realmente perca energia (...) Seu sentimento de poder, sua vontade de poder, sua coragem, seu orgulho – tudo isso cai com o feio, aumenta com o belo... (...) Por causa dele a arte *é profunda*... (Nietzsche, 2010, p. 29)

A primeira crítica do trecho se endereça a toda estética que toma o próprio homem como parâmetro de beleza. Se este for o critério estético, segundo Nietzsche, ele é ingênuo, problemático e raso desde o início. A profundidade artística necessita do acúmulo de poder para valorar a própria vida usando o homem apenas como uma válvula de escape. A tese de vontade de poder surge novamente como síntese daquilo que Nietzsche construiu durante boa parte de seu pensamento, que seja, achar um critério que, senão inviolável, que pelo menos fosse o mais condizente com a realidade efetiva, que através do jogo de forças acaba por mostrar o ponto de vista do sujeito que exterioriza o resultado do embate. Claro que o embate de forças entendido por Nietzsche não é um gerador de caos e aleatoriedade, ou mesmo de um relativismo barato, onde o mais forte vence e tudo é permitido a partir da vitória, não! Há uma ideia de vetor, direcionamento, que vale a pena, nesse caso, ser levado em consideração, pois ele seria o mais saudável do ponto de vista fisiológico, seria aquele mesmo que não constrange ou promete, podemos entender isto de duas formas, pela negativa (*décadence*) encontrada na quarta tese sobre *a 'razão' na filosofia* em *Crepúsculo dos ídolos*:

> Quarta tese. Dividir o mundo em um 'verdadeiro' e um 'aparente', seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que *declina ...* O fato de artista estimar mais a aparência do que a realidade não é objeção a esta tese. Pois a 'aparência' significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, correção, reforço... (Nietzsche, 2010, p. 29)

Ou positiva, como apresentado em *Assim falou* Zaratustra, em ambas é apresentado o problema e a proposta de saída:

> O super-homem é o sentido da terra. (...) Eu vos imploro, irmãos, *permaneceis fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmo envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam então! (Nietzsche, 2011, p.14)

A *decadence* é justamente a corrupção gerada pela *ilusão ótico moral* perpetrada pela razão socrática e logo depois pelo cristianismo, que gerou projetos alienados e alienantes à uma moral de homens domesticados e obedientes a tal ótica, que seja, desprezar aquilo que é terreno em troca de promessas ou, no caso da razão, de uma vida regrada e "harmoniosa". Pelo fato de colocar a razão em um patamar superior, também há uma promessa, nesse sentido, uma vida sem percalços e em suposta harmonia social focada na dominação dos instintos (mais uma vez negando as próprias forças que agem sobre o ser humano). O declínio surge quando há negação de forças em detrimento de outras, como

se fosse possível avaliar racional e criteriosamente quais seriam as melhores a serem escolhidas, sem levar em consideração as consequências possivelmente patológicas deste caminho. Um dos enfrentamentos para se sair disso é atravessar o *niilismo ativo*, a condição derradeira daquele que despertou, segundo Oswaldo Giacoia:

> Atravessar integralmente até mesmo o niilismo ativo é uma tarefa que exige pensar sem subterfúgios a perspectiva de uma existência desprovida de sentido e meta, porém fazendo-o em chave afirmativa. Aqui estaria o signo de uma nova potência alcançada: poder dispensar, sem ressentimentos, as convicções definitivas e valorações incondicionais. Quais seriam os homens que, nessa atmosfera, mostrar-se-iam os mais fortes, pergunta-se Nietzsche. (Giacoia, 2014, p. 242)

Passar por esse estágio exige perceber não só a degradação fisiológica causada pelos sentidos consumidos durante toda vida, mas, encarar a própria como desprovida de qualquer sentido ou meta nela mesma, o despertar supracitado que, se não totalmente bem vindo em sua integralidade, incidindo no risco da pulverização da própria consciência de si, mas, necessário como paliativo às novas criações.

A proposta de saída, destarte, aquela que converge o pensamento do jovem Nietzsche (já crítico das convenções morais) com o Nietzsche maduro (crítico da *décadence* e "pai" de Zaratustra) é apostar no melhor critério disponível, a própria vida. O 'sentido da terra' seria a referência possível para aqueles *imoralistas* ou órfãos da referência divina falecida. Aquela, portanto, que traria o vetor necessário a ação do *super-homem* em direção a uma vida genuinamente perspectivada por um parâmetro "natural" ou, de uma *moral sadia*, que ao invés de constranger quaisquer impulsos, instintos ou mesmo pensamentos racionais envoltos a todo esse embate, os trouxesse à luz. O campo artístico por natureza é a própria vazão sem constrangimentos. Se criar é um ato artístico, a própria arte é o campo onde nascem as variadas interpretações da vontade mesma, restando a elas terem ou não sucesso em sua determinação sobre as outras vontades.

REFERÊNCIAS

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

______. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

CAPÍTULO 9

RELAÇÕES DE CONSUMO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA CONTEMPORÂNEA DA BUSCA PELA FELICIDADE

Data de aceite: 21/05/2021

Leilson João Reis da Silva
Formado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), estudante de Teologia na mesma universidade

Jacir Alfonso Zanatta
Psicólogo Clínico. Doutor em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) 2017. Mestre Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) 2012 e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) 2002.

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo apresentar uma visão contemporânea da felicidade, especialmente trabalhada nas relações de consumo. A definição de felicidade é trazida de início para que o leitor possa compreender a argumentação posterior, bem como os motivos que levam esta produção a julgar como alienação ou desinformação o fato de que a sociedade do século XXI tem buscado a felicidade por meio de compras, ou mesmo do uso indiscriminado de redes sociais. Foram utilizados autores como Sêneca, Epicuro, Gilles Lipovetsky, Giovanni Sartori, Freud e outros que de forma explícita contribuem para o objetivo deste trabalho, qual seja, demonstrar que a felicidade está mais relacionada ao modo de vida que se leva, ao saber aproveitar dos bens sem que estes sejam os protagonistas da vida humana, do que em possuir bens ou riquezas. Resta muito evidente que embora a humanidade trabalhe para ser feliz, ela tem a cada momento se distanciado mais do caminho da felicidade. Não se pretende neste trabalho realizar uma exegese do pensamento de tais autores ou dar à sociedade uma fórmula mágica para desenvolver uma vida feliz, mas, objetiva-se tão somente mostrar que o caminho do ter, embora possa ser compatível com o da felicidade, não é um requisito para a vida feliz.

PALAVRAS - CHAVE: Felicidade. Relações de consumo. Filosofia do consumo.

ABSTRACT: This work aims to present a contemporary view of happiness, especially worked in consumer relations. The definition of happiness is presented in the beginning so that the reader can understand the later argumentation as well as the reasons that lead this production to judge as alienation or misinformation the fact that the society of the 21st century has been searching for happiness through shopping, or even the indiscriminate use of social networks. Authors such as Seneca, Epicurus, Gilles Lipovetsky, Giovanni Sartori, Freud among others who explicitly contribute to the objective of this work were used, that is, to demonstrate that happiness is more related to the way of life that is carried out, by knowing how to take advantage of goods without them being the protagonists of human life, than in owning goods or wealth. It remains very clear that although humanity works to be happy, it has more and more distanced itself from the path of happiness. This work does not intend to carry out an exegesis of the thought of such authors or to give society a magical formula to develop a happy life but it is only intended to

show that the path of having, although it can be compatible with that of happiness, is not a requirement for a happy life.
KEYWORDS: Happiness. Consumer relations. Philosophy of consumption.

1 I INTRODUÇÃO

Criou-se pela sociedade humana, especialmente na contemporaneidade, uma cultura de supervaloração dos bens de consumo. Tudo é considerado a partir de seu valor. E por vezes, atualmente, não se possa falar em felicidade sem a menção de aspectos financeiros. Parece que aquela busca pela *ευδαιμονίαν*[1] (eudaimonia/felicidade) dos antigos gregos não tem mais sentido. A felicidade está colocada em potes nos supermercados e em belas vitrines expostas por todos os locais. É acerca desta tendência (de buscar a felicidade nos bens de consumo) que versará este artigo, orientando-se para onde não se pode falar em felicidade unicamente por influência de bens materiais. Para isso usar-se-á o conceito de felicidade no pensamento de Sêneca com corroboração de outros autores que tratem o tema.

Diuturnamente os seres humanos têm caminhado para um consumismo desenfreado. Não observam mais o próprio bem estar, tudo tem se voltado para o acúmulo de bens de consumo, ou mesmo de uma forte tendência contemporânea de se ser medida a importância das pessoas pela quantidade de bens ou por sua adequação à moda (ou modismos). As pessoas são induzidas a se vestirem como ensina a televisão, a possuírem *smartphones* ou aparelhos de comunicação que estejam contemplados pelos anúncios espalhados nas redes sociais e nos canais de publicidade existentes.

Tratar o tema da felicidade nas relações de consumo é uma das mais importantes tarefas do filósofo, pois é ele quem busca a causa primeira de todas as coisas. É o filósofo aquele ser humano que não se conforma com o que está posto como verdade, e, que busca, então, as raízes e os porquês de todas as situações ou casos que se lhe apresentam. Desta forma o filósofo há de se indagar sobre o motivo que tem levado o ser humano a buscar a felicidade nos bens de consumo, não pelo simples fato ser contra ou favorável ao capitalismo, mas por motivos mais profundos, a saber, porque ele busca desvelar o mundo e descobrir no que consiste a felicidade. Se estiver nos bens consumíveis, tal como se prega nas mídias, muitos dos antigos filósofos gastaram suas vidas em busca de algo que não precisavam ter buscado, mas tão somente adquirido numa liquidação de fim de ano.

---

1 Em termos de etimologia, *eudaimonia* é um substantivo abstrato derivado de eu que significa "bom" e *daimon*, que se refere a uma divindade menor ou espírito guardião. Eudaimonia implica um estado positivo e divino que a humanidade é capaz de se esforçar e, eventualmente, alcançar. Uma visão literal de *eudaimonia* significa alcançar um estado de ser semelhante a uma divindade benevolente, ou ser protegido e cuidado por uma divindade benevolente. Como este seria considerado o estado mais positivo a ser encontrado, a palavra é frequentemente traduzida como "felicidade", embora incorporar a natureza divina da palavra estende o significado para incluir também os conceitos de ser afortunado ou abençoado. Apesar dessa etimologia, no entanto, as discussões sobre a *eudaimonia* na ética grega antiga são frequentemente conduzidas independentemente de qualquer significado sobrenatural. (Definição livre, feita especialmente a partir da leitura do Dicionário de filosofia constante nas referências).

Não busca este trabalho abarcar todo o pensamento de algum filósofo, tampouco a magnitude das diversas obras que dissertam acerca a felicidade. Mas, pelo contrário, buscarse-á embasado no pensamento de Sêneca e de outros filósofos, realizar uma leitura históricocrítica da contemporaneidade que emerge envolta num consumismo exacerbado. Neste sentido, conforme dito, as relações de consumo serão tratadas de início como um caminho para se encontrar a *ευδαιμονίαν*, a felicidade.

Epicuro (2002, p.23) ao iniciar a **Carta sobre a felicidade** incita Meneceu: "[...] é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la.". Com este pensamento inicial de Epicuro, que não se distancia do desenvolvido por Sêneca, talvez, se possa trilhar um caminho onde se esclareça o porquê dos seres humanos buscarem nas relações de consumo a felicidade, quiçá movidos por este impulso de tudo fazer para alcançá-la.

Discutir relações de consumo por si só já seria um problema bastante grave, e demasiado sensível, por questões muito óbvias, como a busca desenfreada por novos meios de saciar a visível necessidade que as pessoas têm de se afirmarem como pessoas boas, e, portanto dignas de serem respeitadas e seguidas em seus ideais, ou como o fato de que os seres humanos têm a cada dia buscado consumir sem pensar nas consequências do consumo e dos fatores envolvidos na produção de bens que muitas vezes são fabricados de maneira irregular ou de forma prejudicial ao meio ambiente.

Entretanto, como o filósofo sempre procura a raiz, ou a causa primeira de todas as coisas, este trabalho, versando no campo da filosofia contemporânea se dispõe a ir um pouco mais longe e abordar a ideia desenvolvida especialmente nos dois últimos séculos, mais especificamente nos últimos anos de uma necessidade exacerbada de consumir.

Há na população atual uma forte tendência a consumir tudo o que se lhe é apresentado como bom. O sujeito compra um carro ou um *smartphone*, não porque necessite de um novo, mas pelo simples fato de que o que havia comprado no ano anterior – ou menos que isso – já está ultrapassado e não corresponde às "necessidades" da modernidade. Cabe ao filósofo indagar o porquê deste novo pensamento humano, atrelando a esta pergunta, bem como tentar descobrir se essa atitude, quase comum a todos os homens e mulheres é devido a uma busca pela felicidade, ou se estão envoltos por tamanho *marketing* que se sentem movidos a adquirir bens, pensando necessitar dos mesmos. E ao lado disso, buscar responder se pode o homem encontrar a felicidade unicamente por meio da aquisição de bens materiais ou se é o homem apenas um objeto oscilando como uma marionete nas mãos de outros seres humanos.

Parece que o ser humano vive para ser feliz. Todas as suas ações são sempre voltadas para a construção de uma vida pautada em relações ou ações que lhe garantam conforto, estabilidades financeira, intelectual e emocional. E para isso ele faz uso contínuo de bens e matérias produzidas por outros sujeitos, tal como um doente que precisa utilizar-se de medicação diária. Aqui está possivelmente a grande seguradora da economia global,

a ideia de que o homem precisa comprar para ser feliz, caso contrário sempre estará desejando algo que nunca lhe vem à mão.

Outrossim, muitos indivíduos, criaram, ou deixaram criar em si – talvez inconscientemente –, uma necessidade de consumir, que saiu da esfera da sobrevivência, e passou a vigorar como uma característica do sujeito atual, do homem moderno, do sujeito interessante para se conhecer e criar laços. A moda, não só nos vestuários, mas em todos os tipos de bens que se possa consumir, passou a ditar as regras da vida em sociedade. Neste sentido vale lembrar o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2009, p.13) quando afirma que

"assim, a moda está nos comandos de nossas sociedades, a sedução e o efêmero tornaram-se, em menos de meio século, os princípios organizadores da vida coletiva moderna".

Não poucos foram os filósofos que apontaram a cultura de massa como uma espécie de "razão" destruidora da própria razão. Isto é, a moda e suas vertentes nos diversos campos da vida humana forjaram na sociedade um empobrecimento de sua razão crítica, aquela mesma razão que leva o indivíduo a se indagar antes de realizar qualquer compra ou aquisição se ele tem necessidade daquilo que está prestes a tomar para si. Lipovetsky é muito elucidativo neste sentido:

> Pela análise da cultura de massa apreendida como máquina destruidora da razão, empresa totalitária de erradicação da autonomia do pensamento, a *intelligentsia* formou um bloco comum, estigmatizando numa mesma voz a ditadura degradante do consumível, a infâmia das indústrias culturais. Desde os anos 1940, Adorno e Horkheimer insurgiram-se contra a fusão "monstruosa" da cultura, da publicidade e do divertimento industrializado que acarreta a manipulação e a estandardização das consciências (LIPOVETSKY, 2009, p.16).

Em consonância como pensamento de Liposvesky (2009), se poderia então dizer que o ser humano é manipulado por uma consciência ainda mais forte que a de cada indivíduo, o que trás à tona diversos outros fatores envolvidos na elaboração e venda de bens e produtos pela comunicação de massa. Artigos estes que são classificados como necessários para que o humano consiga chegar a um grau, ao menos, satisfatório de felicidade, embora os *slogans* sejam da venda de uma felicidade completa ou da satisfação de todos os problemas do consumidor.

Sumariamente os referenciais teóricos utilizados neste trabalho mostram o caminho para se chegar à felicidade, ou em outros termos, mostra o que deve o filósofo fazer para alcançar o nível interior de paz que o faça sentir-se feliz. Mesmo que em outros termos, ou com objetivos distintos, o ser humano, especialmente os indivíduos que se dedicam ao estudo e aperfeiçoamento por meio da Filosofia, sempre buscam entrar neste estado de vida que se pode chamar de felicidade. Alguns buscam a sabedoria, pois é nela que consistiria a libertação do estado de angústia que se encontram, provocando assim a tão

sonhada felicidade que se tem quando se é dono de si mesmo.

Buscar a felicidade é em primeiríssimo lugar, desenvolver um pensamento autônomo, não no sentido de negligenciar no trato para como seus concidadãos, mas, ser capaz de realizar o exercício do discernimento entre o que é vontade sua e o que é o querer de outrem introduzido em si. Neste sentido Sêneca (2011, §7)[2] ao escrever a Lucílio falando sobre a economia do tempo afirma “apodera-te novamente de ti mesmo, e o tempo, que até agora te era arrebatado, subtraído ou simplesmente te escapava, recupera-o e conserva-o”. É interessante o pensamento de Sêneca atribuído nas relações de consumo, que se estende às redes sociais e de outros mecanismos de vida virtual na qual o indivíduo está introduzido não como mero usuário, mas como um produto desses instrumentos. Em outras palavras, o homem passa a ser produto ao invés de consumidor. Ele perde sua pessoalidade em troca de uma falsa sensação de estar consumindo.

O apoderar-se de si mesmo que Sêneca traz em seu texto é ainda hoje uma questão bem viva e importante, mas, que por vezes, é negligenciada por muitos, ou pela grande parte, da população mundial. O sujeito do século XXI não tem notado que as redes sociais são destinadas não para seu puro entretenimento, embora a visão que se tem seja esta. A realidade vai muito além, pois é possível perceber que a todo momento novos anúncios vão surgindo em “janelas” ou *pop-ups* incitando o usuário da rede a adquirir determinado produto. A verdade parece ser que o usuário, por vezes, é este próprio produto, pois seus dados e seus cliques são captados pelas grandes empresas que lhe apresentam tudo o que precisa para “ser feliz” e realizado, desde simples objetos como sapatos, até carros e viagens.

Sêneca (2011, §7) ainda prescreve a Lucílio, e também ao indivíduo do século XXI “fica certo de que as coisas são como escrevo: parte do tempo nos é arrancada, parte nos é subtraída por amenidades, e o resto escorrega de nossas mãos”. Perde-se muito tempo fazendo nada, e ao mesmo tempo, se perde o caminho primeiro que se deve traçar para chegar a um estado de vida que no qual se possa dizer estar feliz verdadeiramente. Em Sêneca tem-se uma possível resposta para as pessoas que residem na ideia de que a felicidade pode ser encontrada em uma vitrine ou por meio de postagens em redes sociais mostrando os momentos “bons” que se viveu no dia. Na carta XXXI ele prescreve “segue aquele ímpeto da alma com o qual buscavas as mais elevadas coisas, tendo calcado os bens vulgares. [...] O que deves desejar? **Faze-te feliz por meio de ti mesmo**[3]. Farás isso se entenderes que é bom o que está mesclado à virtude e vergonhoso o que está unido à maldade” (SÊNECA, 2011, §17, 18).

Quão longe a sociedade contemporânea está desta afirmação do filósofo. Fazer-

2 O livro **Sobre os enganos do mundo** do qual se fez uso não possui a paginação tradicional, mas numeração ao lado do texto como se fazia na antiguidade. Portanto, este trabalho fez a opção por citar usando a representação simbólica de parágrafo (§).

3 **Grifo dos autores**. Dá-se este destaque a referida frase por ver nela uma das possíveis respostas a propositura inicial deste trabalho que é o de que a felicidade não necessita de objetos materiais para ser alcançada, mas que pode ser obtida por meios mais simples, mais acessíveis a todos.

se feliz por meio de si mesmo, seria abandonar a cultura midiática que se instalou no espírito humano na qual o usuário de redes sociais, como por exemplo, *WhatsApp, Facebook, Twitter,* vivem no ímpeto de mostrar aos outros usuários o que eles não são, ou pelo menos buscam maquiar suas realidades, postando somente as melhores fotos, os melhores momentos, sempre carregados de frases de valorização de alguma característica sua – muitas vezes inexistente – na intenção de venderem aos demais a ideia de que são pessoas felizes. Longe estão de entender que ao fazer isso, não só contribuem para o adoecimento pessoal e coletivo, já que no íntimo se instalam desejos de ser aquilo que se está representado na rede social. Como também se distanciam dessa possibilidade de ser feliz por meio de si mesmo. Muitos são os que precisam controlar o número de visualizações, de curtidas ou de *retweets* que obtiveram em cada atividade realizada *on-line.* A felicidade depende, então, de outras pessoas, ou melhor, de mecanismos que mostrem o quanto o indivíduo é quisto no mundo virtual.

2 I ORIGEM E DEFINIÇÃO DO TERMO FELICIDADE

Nicola Abbagnano, ao trazer a definição de felicidade afirma que esta é "em geral, estado de satisfação devido à situação no mundo" (ABBAGNANO 2007, p.434), ao passo que menciona que a felicidade se difere de um conceito religioso muito comum, especialmente no mundo cristão, o das bem-aventuranças, já que na felicidade não se tem obrigatoriamente cunho religioso. Segundo ele o termo felicidade surgiu na antiga Grécia, quando já Tales de Mileto denominava feliz "quem tem corpo são e forte, boa sorte e alma bem formada. Muitos filósofos antes de Platão consideravam a felicidade análoga ao prazer, afirmações que Platão julgava errôneas. Afirmava ele no Górgias que a felicidade está mais relacionada com a virtude, pois "os felizes são felizes pela aquisição da justiça e moderação, e os desafortunados estão infelizes por possuírem a maldade" (PLATÃO, 2010, p.508). No diálogo Platão ainda ensina o personagem Calícles que "em todo caso, eu estabeleço isto e afirmo que é verdade; e se for verdade, quem quiser ser feliz deve procurar praticar, como parece, a moderação e escapar da devassidão com o máximo de diligência que puder, e deve tentar, acima de tudo, não precisar ser punido" (PLATÃO, 2010, p.507). A felicidade é então marcada por uma vivência virtuosa, na qual o indivíduo deve evitar todos os impulsos negativos – próprios ou alheios – para que não seja considerado como alguém que detesta toda e qualquer lei injusta.

Aristóteles, por sua vez trabalhava a felicidade num grau mais contemplativo, trazendo-a como bem-aventurança, embora tenha deixado uma definição mais ampla de felicidade quando na Ética a Nicômaco tratou-a como "certa atividade da alma, realizada em conformidade com a virtude" (ARISTÓTELES, 1987, p. 153). A felicidade não exclui, mas inclui a satisfação das necessidades e das aspirações mundanas. Aristóteles vai além de uma definição e coloca como essencial para o que se denomina felicidade possuir três

tipos de bens: os da alma, os do corpo e os bens exteriores. Os últimos devem servir para auxiliar seu portador a ser feliz, sem que se torne impeditivo ou danoso, o que ocorre sempre que estes forem tomados além de suas qualidades de instrumentos. Enquanto isso os bens da alma são mais úteis para a felicidade conforme sua abundância no homem. Já os bens do corpo são aqueles atributos que possibilitam de maneira evidente e direta o gozo da felicidade, por exemplo, a saúde física.

Na Idade Moderna, com o humanismo há uma volta à ideia de que a felicidade é intrínseca ao prazer. Nicola Abbagnano escreve:

> Locke diz que a F. "é o maior prazer de que somos capazes, e a infelicidade o maior sofrimento; o grau ínfimo daquilo que pode ser chamado de F. é estar tão livre de sofrimentos e ter tanto prazer presente que não é possível contentar-se com menos" (Ensaio, II, 21, 43). E Leibniz: "Creio que a F. é um prazer durável, o que não poderia acontecer sem o progresso contínuo em direção a novos prazeres" (Nouv. ess., II, 21, 42). A noção de F. como prazer ou como soma, ou melhor, "sistema" de prazeres, segundo a expressão do velho Aristipo, começa a adquirir significado social com Hume: a F. torna-se um prazer que pode ser difundido, o prazer do maior número, e dessa forma a noção de F. torna-se a base do movimento reformador inglês do séc. XIX (ABBAGNANO, 2007, p.435).

Inúmeras são as definições de felicidade, entretanto pela dimensão deste trabalho, e também pela impossibilidade de fazê-lo sem que haja grandes supressões de noções importantes do termo que, por sua vez, são suficientes para a compreensão do proposto pelo autor.

3 | A FELICIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Falar de felicidade na contemporaneidade tem sido algo bastante complexo, ao menos, para aqueles estudiosos ou pessoas que se dispõem em fazê-lo de maneira sensata e observando o real sentido da palavra na sua origem. A felicidade está banalizada por muitos. Parece que felicidade pode ser objeto de qualquer troca ou de qualquer ação financeira, entretanto, trata-se de algo muito complexo. Possuir felicidade é manter-se num estado de vida que as coisas externas não sejam empecilhos para o bem estar do indivíduo. Em suma, o homem verdadeiramente feliz não necessita de objetos (celulares, roupas, etc.) para viver nesta condição. Os bens podem simplesmente corroborar para a obtenção e manutenção de uma vida feliz.

3.1 A influência da moda na ideia de felicidade

A moda é a lei da humanidade nos dias atuais, pois toda cultura sacraliza o novo e dá ares de consagração a dignidade do presente (LIPOVETSKY, 2009). Partindo do pressuposto que a moda é a lei que move os homens na contemporaneidade, é de fácil compreensão o porquê da facilidade em manipular a opinião da massa e de fazer a

busca pela felicidade nos bens consumíveis algo aparentemente normal. Neste sentido Lipovetsky (2009, p.184) defende que "pode-se caracterizar empiricamente a "sociedade de consumo" por diferentes traços: elevação do nível de vida, abundância das mercadorias e dos serviços, culto dos objetos e dos lazeres, moral hedonista e materialista etc." e ele complementa dizendo sobre a real causa estrutural dessa sociedade do consumo é a generalização do processo da moda, e segue: "a sociedade centrada na expansão das necessidades é, antes de tudo, aquela que reordena a produção e o consumo de massa sob a lei da *obsolescência*, da *sedução* e da *diversificação*" (LIPOVETSKY, 2009, p.184).

É indubitável que a opinião do filósofo acima é acertada, uma vez que se vê a grande luta do mercado em manter suas coleções em constante modificação. Tudo tem uma durabilidade muito curta. O *smartphone* que se compra hoje, amanhã já será superado por outro, e, assim, o consumidor se vê quase que coagido a adquirir o novo modelo, que em relação ao outro possui ínfimas características melhoradas em seu funcionamento. Cita-se o *smartphone*, mas não só este sofre constantes atualizações, e sim todos os bens de consumo, sejam duráveis ou perecíveis em curto prazo. O obsoleto não é marcado por anos ou meses, por questão de dias ou horas.

Tudo deve seduzir, nisso se resume as propagandas e slogans de produtos. As roupas para serem vendidas devem ser fotografadas ou filmadas em modelos esbeltos, homens de corpo atlético e mulheres com belas silhuetas. Os aparelhos eletrônicos devem anunciar a vinda de uma nova realidade virtual, variado número de câmeras, tecnologia de ponta e design moderno e original. Não existe mais a possibilidade de uma marca lançar um novo lote do mesmo produto, pois cada nova produção deve ter em si acrescido algo que dê ao comprador a sensação de estar adquirindo algo que lhe dará segurança e momentos de felicidades certos.

Fala-se em diversificação, que na atualidade nada mais é que uma máscara que se coloca sob o produto para que seja mais vendável. O usuário ou comprador de um produto não quer saber mais o valor que terá que gastar para adquirir tal bem, mas tão somente deseja que seu objeto seja o único no mercado. Cada um deseja ter o melhor produto do mercado para mostrar às demais pessoas que tem um poder aquisitivo melhor, e por isso é mais feliz que o que qualquer um do seu círculo de relacionamentos.

Lipovetsky (2009, p.184) argumenta que "a lógica organizacional instalada na esfera das aparências na metade do século XIX difundiu-se, com efeito, para toda esfera dos bens de consumo: por toda parte são instâncias burocráticas especializadas que definem os objetos e as necessidades". Com isso, vê-se a concordância do filósofo com o exposto neste trabalho de que a renovação precipitadas das coisas e a forçada necessidade de bens é criada como objeto de controle das massas por parte da moda, da tecnologia e de outros setores que manipulam o grande público.

Com isso o indivíduo é levado a imaginar-se feliz quando se vê capaz de manter-se atualizado a ponto de ter as coisas que lhe são desejáveis e que estão, na visão comercial,

no ápice do melhor. A felicidade na moda se dá para o indivíduo que se dispõe em manter seus pertences sempre em conformidade com "o novo", sem pensar nas consequências de sua busca desenfreada acaba por perder aspectos importantes da vida como a presença de pessoas e de momentos simples que lhe possibilitariam, seguindo a lógica de Sêneca, ser feliz, já que a felicidade estaria em desenvolver bem suas virtudes, o que nada tem a ver com o consumo do último lançamento de uma marca de carros.

3.2 As redes sociais e a felicidade

Não raro veem-se nas redes sociais diversas manifestações que supostamente são de pessoas felizes, são pratos requintados em restaurantes chiquérrimos, ou mesmo momentos de lazer em lugares exóticos, dentre inúmeras outras coisas que passam ao público a sensação de que aquela pessoa – dona do perfil – é muito feliz. Entretanto, é notório que a sociedade vive, como nunca, um período de crise existencial. Diz-se isso pelo fato de que na atualidade o indivíduo precisa saber que está sendo visto pelo outro para que assim sua felicidade ocorra.

A felicidade é, então, inerente à visibilidade, ou melhor, à popularidade que se tem.

O ser humano é movido, conforme já mencionado neste trabalho, pelo número de pessoas que se manifestam concordes com a suas postagens nas redes sociais, seja por meio de um comentário, que não precisa ser nada bem elaborado, mas apenas algumas palavras soltas e sem sentido profundo, seja por meio de uma figurinha ou algo do gênero. Outrossim, as redes sociais tem sido de grande utilidade para a vida humana, uma vez que aproxima as pessoas. Hoje se pode falar com uma pessoa ou acompanhar a sua vida "privada" de qualquer parte do mundo, bastando para isso acessar seus dados na rede, acessando suas fotos, vídeos, ou mesmo realizando uma conversa instantânea por voz, vídeo ou texto. Essa facilidade de comunicação é ambígua, já que ao mesmo tempo em que une amigos, possibilita que pessoas se exponham ao ponto de ficarem vulneráveis e de terem grandes prejuízos, que são muito comuns, por exemplo, na vida sexual, surgindo os famosos *nudes*[4] ou situações embaraçosas diversas.

3.3 Algumas consequências/resultados da busca pela felicidade

Entre as inúmeras consequências da difusão midiática de uma felicidade fácil, é interessante lembrar o ensinamento de Giovanni Sartori (1998, p.11) que assim escreveu: "[...] centraremos nossa atenção na televisão, e a tese de fundo é que o vídeo está transformando o *homo sapiens*, produto da cultura escrita, em um *homo videns* para o qual a palavra está destronada pela linguagem".[5] Sartori consegue numa simples expressão abarcar toda a evolução da sociedade. O homem que antes era movido pela busca do

---

4 *Nudes*: Trata-se de imagens de cunho sexual, onde a pessoa envia uma fotografia, sua ou de outrem, exibindo o corpo ou partes dele, especialmente as regiões genitálias, para tentar seduzir ou expor alguém. É uma prática que tem se tornado bastante comum entre os jovens. (Definição livre)

5 Tradução livre do original consultado em língua espanhola.

conhecimento, aquilo que nos antigos filósofos entendia como “amor à sabedoria”, hoje está perdendo seu lugar. O amor agora é dispensado às coisas efêmeras, e, muitas vezes, às coisas vazias de qualquer significado real.

Importante notar que a sociedade está submersa numa realidade onde seres humanos, desde tenra idade, são submetidos ao uso de aparelhos eletrônicos, ao ponto que não sabem ainda ler ou discernir sobre possíveis males e já dominam de forma extraordinário o uso de aparelhos tecnológicos. Sartori escreve numa época em que ainda não existiam smartphones e assemelhados, mas já se via a Televisão como uma grande controladora da mente humana. Sartori (1998, p.11-12) prossegue sua obra afirmando que na sociedade atual é visível que a sociedade “se apoia sobres os frágeis ombros do <<menino-vídeo>>: um novíssimo exemplar de ser humano educado no tele-ver – diante de um televisor – inclusive antes de saber ler e escrever.”[6]

Outra consequência da busca pela felicidade nos bens consumíveis – ou numa acepção mais religiosa, não eternos ou passageiros – é que o homem acaba por perder sua capacidade de abstração. Se se perde a capacidade de abstração, perde-se inevitavelmente a capacidade de entender o que se vê. A humanidade com a televisão, e agora, muito mais com os *notebooks* e *smartphones* tem perdido a capacidade de reflexão. As imagens são mais difundidas que nunca, e cada dia lê-se menos, a cultura tem se perdido por contas das inúmeras *selfies* feitas, em substituição aos livros que antes eram lidos e meditados com os amigos. Nesse sentido Giovani Sartori disserta:

> Assim, pois, em síntese, todo o saber do homo sapiens se desenvolve na esfera do *mundus intelligibillis* (de conceitos e concepções mentais) que não é de modo o *mundus sensibilis*, o mundo percebido por nossos sentidos. E a questão é esta: a televisão inverte a evolução do sensível em inteligível e o converte no *ictu oculi*, num regresso ao puro e simples ato de ver. A televisão produz imagens e anula os conceitos, e deste modo atrofia nossa capacidade de abstração e com ela toda nossa capacidade de entender (SARTORI, 1998, p.47)

Muitas são as obras que trata direta ou como pano de fundo, a questão da felicidade. Cabe mencionar a obra de Freud que trata de forma sublime as consequências da busca pela felicidade nos parâmetros de hoje. O pai da psicanálise assim escreve:

> Na massa, opina Le Bom, apagam-se as aquisições dos indivíduos, e com isso desaparecem suas singularidades. O inconsciente radical vem ao primeiro plano, o heterogêneo se perde no homogêneo. Diríamos que a superestrutura psíquica, que se desenvolveu de maneira tão diversa nos indivíduos, é removida, enfraquecida, e o fundamento inconsciente, semelhante em todos eles, setorna visível (ativo) (FREUD, 2013, p.40-41).

No trecho acima tem-se uma grande contribuição para entender como ocorre o processo de alienação produzida como ocorre o processo de alienação produzida nos

6 Idem

homens por meio de produtos e bens de consumo (inclusos aqui as redes sociais e os demais meios de comunicação de massa). A perda da singularidade é o que colabora para a massificação do consumo. Freud prossegue afirmando que o indivíduo perde suas características próprias e passam a possuir qualidades "que são inteiramente contrárias às do indivíduo isolado". E para explicar este fenômeno de sugestionabilidade – ou alienação como este texto vem tratando – Sigmund Freud afirma:

> Para compreender esse fenômeno cabe ter presentes certas descobertas recentes da fisiologia. Sabemos agora que, mediante procedimentos variados, um ser humano pode ser colocado num estado tal que, depois de perder sua inteira personalidade consciente, obedeça a todas as sugestões daquele que o privou dela e cometa os atos mais contrários ao seu caráter e aos seus hábitos. (FREUD, 1996, 69)

Fica evidente que a mídia, e os demais meio de comunicação de massa, bem como as empresas de consumíveis sabendo da natureza mutável da mente humana, trabalham fortemente para induzir cada dia mais pessoas a pensarem que os produtos ou serviços que elas (empresas) oferecem são essenciais, ou mesmo necessários para a sobrevivência. Isto é tão evidente na atualidade que o ser humano nem sequer tem percebido o que lhe é necessário ou o que é dispensável para sua sobrevivência.

4 | A FELICIDADE PENSADA A PARTIR DE SÊNECA

Sêneca (2005, p.27) ao abordar especificamente o tema da felicidade afirma que "uma vida feliz é a que está em conformidade com sua natureza e isso só pode acontecer se, antes de mais nada, a alma está sã e em perfeito estado de saúde." Isso faz relembrar a concepção de felicidade que também Aristóteles tinha, onde o homem precisava dos já mencionados três bens (os do corpo, da alma e os bens exteriores) para ser feliz. Vê-se que a felicidade então na obra de Sêneca é possível já em vida, uma vez que depende da saúde do corpo, fato que seria ao menos ignóbil se fosse alcançada somente após a morte ou numa "outra vida", dependendo de tal fator.

O Filósofo prossegue (2005, p.27) esclarecendo que a alma deve ainda ser "corajosa e veemente, e, mais ainda, muito bela e paciente, pronta para tudo o que vier, cuidadosa, sem ansiedade, com seu corpo e tudo o que lhe diz respeito". É importante ter em mente que a beleza e a paciência são virtudes que devem ser constantemente trabalhadas sob pena de poderem definhar. As virtudes são na alma semelhantes aos músculos do corpo, que se não estimulados não permanecem como eram, mas pelo contrário podem, e normalmente o vão, definhar.

Sem dúvidas a alma que busca a felicidade deve ainda ser "engenhosa em conseguir outras coisas que tornam a vida melhor, sem admirar nenhuma delas, disposta a fazer uso dos dons da fortuna, mas sem se deixar escravizar por eles" (SÊNECA, 2005, p. 27). Isso significa que a alma o indivíduo pode livremente possuir bens, entretanto não pode se

deixar envolver por quaisquer riquezas materiais que lhe afastem de seu objeto virtuoso final. O homem deve lutar e usar tudo que tiver disponível para ser mais feliz, sempre evitando o apego às coisas. Esse preceito além de ser usado por Sêneca é muito comum nas religiões, na qual se destaca o cristianismo em que, grosso modo, equivaleria ao "voto de pobreza".

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscar a felicidade nos meios de comunicação de massa, ou especificamente, nas relações de consumo – entendidas neste trabalho como toda e qualquer relação que envolva um consumidor e um produto, seja este produto algo palpável, seja uma oferta de uma *second life*[7] – mostrou-se durante este trabalho não como algo digno de aplausos, mas, pelo contrário, aparece como algo que o indivíduo deve pensar acerca, para não tornar-se produto na relação na qual versaria ele como consumidor, como ocorre nas redes sociais, em que pessoas tomam o produto (Instagram, Facebook, etc.) e posteriormente está tão ligada aos ditames da rede que não mais consegue usar do seu senso crítico e de sua capacidade de discernir entre o real e o virtual.

A partir do momento em que o indivíduo deixa de pensar por si mesmo, e passa a permitir que a massa influencie suas escolhas, de forma que, superficialmente, aparente que ela (massa) fez a escolha e não mais o sujeito, ele se deixa influenciar e perde grande parte de sua capacidade de crítica. O indivíduo do século XXI pensa especialmente por meio de imagens, e isso lhe dá uma capacidade de imaginação ainda maior, podendo por vezes perder a noção da realidade em que está inserido e passando a viver numa sociedade alternativa, onde sua vida é somente composta de coisas boas, livre de decepções e de problemas. Cria-se uma ideia de mundo perfeito, onde as pessoas passam a cada vez mais produzir imagens de que suas vidas são exemplares, escondendo dos outros indivíduos o que realmente são suas vidas.

Resta evidente que a sociedade hipermoderna, como Lipovetsky prefere chamar – tendo em vista a significação do prefixo "hiper" que traz a ideia de um exagero dos valores e sentimentos da era moderna, e não uma quebra com o estabelecido neste período (modernidade) – é marcada pela cultura do excesso, pelo efêmero nas relações interpessoais e de consumo, onde cada ser humano busca a satisfação dos próprios desejos, mesmo sem ter a consciência de que os desejos que buscam saciar não são legitimamente seus, mas que foram postos em cada indivíduo por um sistema que a cada dia busca criar pessoas mais alienadas e menos independentes.

Também se evidencie o fato de que este trabalho, por sua dimensão, não buscou

7 A expressão inglesa Second life se refere literalmente a uma segunda vida. Trata-se de um jogo, onde o participante pode escolher suas características físicas, bem como pode moldar seu caráter conforme melhor lhe aprouver. Neste texto ele foi usada analogamente para dizer de situações em que pessoas se fazem parecer diferentes para impressionar seus amigos ou seguidores nas redes sociais. (Definição livre)

realizar um convencimento de que a felicidade deve ser buscada em coisas diversas aos bens consumíveis ou à vida virtual, mas serve de alerta para que cada um dos leitores possam, a partir de uma leitura crítica da sociedade e de suas próprias vidas, compreender a complexidade da vida pós-moderna (ou hipermoderna), onde o conhecimento acerca das coisas é cada vez mais fluido e a cada momento surge uma tecnologia nova para alienar ou beneficir a vida do indivíduo. Cabe a cada leitor o papel de discernir sobre o que realmente lhe pode dar felicidade, apegando-se a ideia de que os bens consumíveis estão em tão rápida evolução que lhe será impossível ser feliz se pautar sua vida somente sobre coisas materiais.

É preciso compreender o que a Psicologia, a Filosofia e a Sociologia vem evidenciando a tempos, a felicidade não é somente um ponto de chegada, pois se o fosse, ao alcançá-lo o homem se veria sem expectativas e sem motivações para prosseguir. Mas ela é um caminho a ser percorrido de forma sóbria e consciente do que se quer e de onde se pretende chegar.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES, Ética a **Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gred Bornheim. Os Pensadores; Nova Cultural, São Paulo; 1987.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_______. **Vida em Fragmentos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_______. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_______. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

EPICURO. **Carta sobre a Felicidade:** (a Meneceu). Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

Foucalt, Michel. **Microfísica do Poder**. Org. Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.(v. XVIII)

_______. Esboço de psicanálise. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (v. XVIII)

_______. O mal-estar na civilização. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (v. XXI)

_______. **Psicologia das massas e análise do eu**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

_______. Um distúrbio de memória na acrópole. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (v.XXII)

FROMM, Erich. **O espírito de liberdade**. Trad. Waltensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_______. **O espírito de liberdade**. Trad. Octávio Alves Velho. 14. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Trad. Maria Lucia Machado. 1.ed. 4 reimp. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_______. **A felicidade paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_______. Eros e Civilização: uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MARQUES, Heitor Romero *et. al.* **Metodologia da pesquisa e do trabalho científico.** 5. ed. rev. e atual. Campo Grande: UCDB, 2017.

PLATÃO. **Górgias**. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Edições 70. Lisboa, 2010.

RUSSEEL, Bertrand. **A conquista da felicidade** Trad. Luiz Guerra. 5.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SÊNECA, Lucius Annaeus. **As relações humanas:** a amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte. Trad. Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy, 2002.

_______. **Cartas consolatórias**. Trad. Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. Campinas, SP: Pontes, 1992.

_______. **Sobre a vida feliz**. Trad. João Teodoro d'Olim Marote, edição bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

_______. **Sobre os enganos do mundo**. Trad. rev. Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

SARTORI, Giovanni. **Homo Videns**: La sociedad teledirigida. Buenos Aires: Taurus, 1998.

CAPÍTULO 10

TOMÁS DE AQUINO E A LEI NATURAL: UMA FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA

Data de aceite: 21/05/2021
Data de submissão: 12/02/2021

Luis Carlos Silva de Sousa
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Instituto de Humanidades
Redenção-Ceará
https://orcid.org/0000-0001-7543-5904

RESUMO: O texto pretende explicitar uma fundamentação metafísica da lei natural em Tomás de Aquino. A noção de bem transcendental é o fundamento dos primeiros princípios da razão prática. Essa perspectiva transcendental deve nos conduzir a uma adequada interpretação sobre o papel das inclinações naturais e sobre a noção de bem nas ações humanas, em confronto com John Finnis (1940-).

PALAVRAS - CHAVE: Lei natural, metafísica, bem transcendental, razão prática.

THOMAS AQUINAS AND NATURAL LAW: A METAPHYSICAL FOUNDATION

ABSTRACT: The text intends to make a mataphysical foundation to natural law in Thomas Aquinas. The notion of transcendental good is the foundation of the first principles of practical reason. This perspective should lead us to an adequate interpretation of the role of natural inclinations and the notion of good in human actions, in confrontation with John Finnis (1940-).

KEYWORDS: Natural law. Metaphysics. Transcendental good. Practical reason.

1 I INTRODUÇÃO

O objetivo, a seguir, consiste em afirmar a presença de uma fundamentação metafísica da lei natural em Tomás de Aquino (ca. 1225-1274, através de uma breve análise da Primeira Parte da Segunda Parte da *Summa theologiae (Suma de Teologia)*, questão noventa e quatro, artigo segundo *(STh. Ia-IIae*, q. 94, a. 2).

O propósito da discussão não está vinculado apenas a uma análise pontual sobre um autor medieval, na medida em que o tópico sobre a fundamentação da lei natural tem repercussões contemporâneas, sobretudo se considerarmos a obra de John Mitchell Finnis (1940-), *Natural Law and Natural Rights* (1980). John Finnis pode ser considerado, ainda hoje, como o mais importante expoente do Direito Natural, no contexto contemporâneo da tradição analítica do Direito. A pergunta que orienta nosso programa de investigação diz respeito ao estatuto da lei natural em Tomás de Aquino, e em que medida ele corresponde à releitura de John Finnis. Para um esclarecimento deste ponto, será necessário considerar, em particular, o papel exercido pelas "inclinações naturais" no campo da Moral. Este tópico tem especial relevância para a justificativa ética de uma hermenêutica de cunho filosófico.

A análise será realizada em duas seções:

(1) trata dos primeiros princípios da razão prática, levando em conta, em confronto com John Finnis , o problema sobre como fundamentar os preceitos morais, evitando a assim chamada "falácia naturalista", ou seja, a inferência ilícita ao se extrair proposições normativas de proposições factuais ou descritivas; (2) propõe considerar o bem transcendental como fundamento metafísico dos primeiros princípios da razão prática.

2 I LEI NATURAL E INCLINAÇÕES NATURAIS

Há um grande número de inclinações fundamentais no ser humano, que Tomás de Aquino chama de *inclinações naturais*: a preservação da própria vida, a busca de abrigo, a associação com outros homens na formação de comunidades, assegurar a sobrevivência da humanidade pela procriação, procurar o sentido da vida etc.

Na *Summa theologiae* Ia-IIae q. 94, a. 2, Tomás de Aquino afirma que experimentamos como boas aquelas coisas para as quais temos uma inclinação natural. Afirma também que é a nossa *razão prática* que estabelece que tais objetos são bons. Ora, para Tomás, o que se submete à ordem da razão também se submete à ordem estabelecida pelo próprio Deus. Noutras palavras, a razão é a medida do que é moral. Entretanto, a razão, na medida em que determina a moralidade de nossas ações, não deve ser entendida como autossuficiente, pois ela permanece dependente da ordem da natureza. Há uma dupla versão referente ao enunciado do artigo 2º da questão 94 - a do prólogo e a da variante do começo do artigo-, mas a versão do prólogo parece ter uma maior garantia de autenticidade: "quae sint praecepta legis naturalis" (prol.) [quais são os preceitos da lei natural?]; "utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum" [se a lei natural contém vários preceitos ou apenas um].

Um problema crucial consiste em esclarecer como ocorre o nexo entre o significado do termo "natureza", expresso quando nos referimos às inclinações naturais, e os "primeiros princípios da razão prática" (*lei natural*).

De fato a *lei natural* é, para Tomás de Aquino, fundamento normativo da ação humana, tal como exposto na STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2. Este texto ocupa um lugar clássico e central em uma longa tradição filosófica. O "primeiro princípio da lei" é o seguinte: "que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado" (*quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). O artigo 2º da questão 94 é também conhecido por ser um dos mais controversos textos da *Summa theologiae*. Um ponto que ainda permanece em discussão diz respeito à passagem que vem logo depois, na sequência da anterior: "todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a serem procuradas".

O que particularmente é motivo de controvérsia consiste no papel exercido pelas inclinações naturais como algo inerente ao ser humano. A dificuldade maior parece encontrar-se na conclusão dessa passagem: "Segundo, pois, a ordem das inclinações

naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza". O que isto significa? Qual a relação entre as inclinações naturais e a lei natural? Ora, esse é um problema que tem inquietado muitos intérpretes de Tomás de Aquino.

John Finnis (1980; 1987; 1998; 2007), por exemplo, tem argumentado que as inclinações naturais não devem ser concebidas em um sentido moral, como se pudéssemos derivar proposições normativas de proposições factuais, estas extraídas da "natureza" humana (FINNIS, 1987, p. 43-55). Essa tentativa ilícita de derivação, conhecida como "falácia naturalista", foi denunciada por D. Hume (*Treatise of Human Understanding*, II, 1, 1). Não podemos derivar o que "deve ser" do que "é", ou seja, proposições prescritivas de proposições descritivas. Tomás de Aquino, segundo Finnis, não concebe os primeiros princípios como derivados, pois são autoevidentes. Portanto, não haveria qualquer inferência de preceitos morais a partir das inclinações naturais. Os primeiros princípios não são inferidos. Eles são indemonstráveis. Segundo Finnis, esses princípios devem ser entendidos como *princípios pré-morais da razoabilidade prática (FINNIS, 2006, p. 44-45)*.

Entretanto, esta não parece ser uma correta interpretação dos primeiros princípios da razão prática, em Tomás de Aquino. Em primeiro lugar, a crítica à "falácia naturalista", nos termos de David Hume (1711-1776), pressupõe uma oposição radical entre dever-ser e ser; mas há outras tradições morais acerca da ação humana, com perspectivas diferentes sobre o uso de predicados como "bom" ou "obrigatório", de tal modo evitar uma forte dicotomia entre "descrever" e "prescrever" (RICOEUR, 1991, p. 200). Além disso, por sua própria natureza, o conhecimento prático diz respeito a um dever-ser imanente à práxis. Ao contrário do que pretende a tradição moral que provém de Hume, não precisamos estabelecer uma consequência lógica entre ser e dever-ser: a célebre "falácia naturalista" supõe uma epistemologia empirista, fundada meramente na apreensão visual do antes e do depois, e, portanto, desconhece a natureza do conhecimento *prático*, tal como este provém de Aristóteles (LIMA VAZ, 2000, p. 32-33). Ora, a razão prática é *normativa* por definição, enquanto imanente à *práxis*, sendo a *práxis* um "agir segundo o bem" (*Pol.*, VII, 3, 1326 a 21). Há uma normatividade imanente do fim, em nossa experiência do *ethos*. Daí a peculiaridade da Ética como ciência do *ethos*: ela é, ao mesmo tempo, uma teoria da *práxis* e uma *ciência prática*, uma norma do *agir*.

Se considerarmos o estatuto das "inclinações naturais" do ponto de vista hermenêutico do *conflito de tradições* em pesquisa moral, *Finnis parece subscrever a posição empirista de Hume, e por isso acaba por negar o caráter moral das inclinações naturais*. Além disso, dispensa qualquer fundamentação metafísica para os princípios da razão prática, o que também não parece corresponder à visão de Tomás de Aquino. Ao contrário do que argumenta Finnis, *um ato humano é moralmente bom quando conforme a natureza humana e a seu fim último*. As inclinações naturais, em suma, não são moralmente neutras. Elas são, na verdade, o fundamento dos preceitos da lei natural. Ademais, parece escapar a Finnis que em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante

à lei eterna (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 93, a. 6). A lei natural deriva da lei eterna, e seria inadequado não conceber essa relação na *Summa theologiae (ELDERS, 2005, p. 209)*. Os preceitos morais, formulados pelo intelecto humano, são conectados à lei eterna. Com isso, Tomás de Aquino enfatiza a nossa *participação* na lei eterna de Deus:

> "Portanto, nela mesma [na criatura racional] é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural. Assim, ao dizer o Salmista no Salmo 4, 6: ´Sacrificai um sacrifício de justiça', acrescenta como que para os que buscam quais são as obras da justiça: ´Muitos dizem: Quem nos mostra os bens?', à qual questão responde, dizendo: ´Foi assinalada sobre nós a luz de tua face, Senhor': como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bem e o mal, que pertence à lei natural, nada mais seja que a impressão da luz divina em nós. Daí se evidencia que a lei natural nada mais é do que a participação da lei eterna na criatura racional." (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 91, a. 2)

A lei natural consiste nos primeiros princípios da razão prática, princípios estes apreendidos justamente em virtude de nossas inclinações naturais. A lei natural está, portanto, enraizada na natureza humana. Ora, "a lei escrita nos corações dos homens é a lei natural", diz Sto. Tomás (STh. Ia-IIae, q. 94, a. 6, sed contra: *lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis*). É neste sentido que os *direitos humanos básicos* são universalmente aplicáveis a todo ser humano, pois a lei decorre da "natureza" humana enquanto *estrutura ontológica* e não como algum aspecto biológico ou físico (AERTSEN, 1987, p. 106-107; 1988, p. 105; BARRERA, 2007, p. 106-134). Esses direitos são imediatamente "derivados" dos primeiros princípios da lei natural (ELDERS, 2005; p. 218).

3 I BEM TRANSCENDENTAL E OS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA

Qual a *noção de bem*, suposta na formulação da lei natural: "que o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado"? Ora, o termo "bem", no artigo 2º da questão 94, não se refere a algo factual, mas àquilo que é fundamento de todos os bens particulares, a saber: o bem transcendental. O bem, tomado neste sentido, é tematizado na sequência do argumento de Tomás de Aquino, acerca das inclinações naturais, exposto no ponto anterior:

> "Assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra: todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que se fundamenta na noção de bem. E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se fundamenta sobre a noção de bem, que é: "Bem é a aspiração de tudo" (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2 c)

Como acentua Jan Aertsen, "esse texto é o único lugar na obra de Tomás de Aquino em que ele afirma que o 'bem' é o primeiro na apreensão da razão prática" (AERTSEN,1987, p. 103). Tomás de Aquino já havia discutido o problema sobre se o bem é primeiro em

relação ao ente, na STh. Ia, q. 5, a. 2. O tópico sobre a primazia do bem é inspirado no confronto com a tradição neoplatônica, sobretudo a partir da obra *Dos Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio. Com efeito, para Dionísio, o bem é o primeiro dos nomes divinos. Ao se confrontar com o texto de Dionísio, Tomás de Aquino faz a seguinte distinção de aspectos: o bem é o primeiro em relação ao ente, não de acordo com a *ordem do conhecimento*, mas segundo a *ordem da causalidade*. A ordem seguida por Dionísio seria determinada, portanto, pela relação causal que esses nomes implicam na relação com Deus.

Para Tomás de Aquino, “bem e ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão” (STh. Ia, q. 5, a. 1). A *ratio boni* consiste em que alguma coisa seja *appetibile*, vinculando a questão da conversibilidade entre bem e ente à definição aristotélica de bem, expressa na *Ética a Nicômaco* (I, 1094 a3): o bem é a aspiração de tudo (*bonum est quod omnia appetunt*). Essa definição aristotélica, portanto, é inserida em um contexto filosófico mais amplo, a partir da *doutrina dos transcendentais (noções generalíssimas: ente, uno, verdade e bem)*. Deste modo, a consideração do *bem transcendental* permite a Tomás de Aquino estabelecer a estrutura de *fundamentação metafísica dos primeiros princípios da razão prática*. O bem, neste caso, não decorre de um ente fático, acidental. Não há “falácia naturalista”, porque a perspectiva do bem transcendental acrescenta à consideração do ente acidental o caráter de fim em um sentido de perfeição última, isto é, como *participação* em Deus como *summum bonum*. Tomás de Aquino concebe a sua “metafísica da criação” nos termos da noção central de *participação* (VELDE, 2006, p. 123-146; 1995; FABRO, 1950; 1960). Este é um importante complemento à perspectiva de Aertsen, pois nos permite situar a doutrina dos transcendentais no quadro teórico mais amplo possibilitado pela *noção metafísica de participação*.

Assim, a analogia entre os primeiros princípios da razão especulativa e os preceitos da lei natural, que dá início à exposição do artigo 2º, pode ser compreendida mais adequadamente a partir dessa noção transcendental de bem:

> “o primeiro princípio indemonstrável é que ‘não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo’, que se fundamenta sobre a razão de ente e não ente, e sobre esse princípio todas as outras coisas se fundamentam, como se diz no livro IV da Metafísica.” (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2)

O bem pode, neste sentido, decorrer do ente, se considerarmos o problema à luz da doutrina dos transcendentais. Há uma inclusão mútua entre o ente e o bem. Não será correto falar, portanto, de uma “dedução” no sentido proposto pela visão empirista. No contexto da doutrina dos transcendentais e de uma certa noção de “natureza”, propugnada por Tomás de Aquino, a razão especulativa torna-se prática *per extensionem (*BARRERA, 2007, p. 96). O primeiro princípio da lei natural, “que o bem seja feito e procurado” deve ser adequadamente interpretado, portanto, como referência última ao bem transcendental. Ao contrário do que propõe Finnis, não precisaremos abandonar a fundamentação metafísica da lei natural para evitarmos a “falácia naturalista” (MACINTYRE, 1991, p.. 206; LIMA VAZ,

2000, p. 32-33).

4 I CONCLUSÃO

A concepção de lei natural em Tomás de Aquino pressupõe um certo conjunto de conceitos vinculados à razão prática. O conteúdo fornecido pelos primeiros princípios da razão prática, por sua vez, somente pode ser inteligível se compreendermos adequadamente o nexo entre as nossas inclinações naturais e a estrutura de fundamentação metafísica desses princípios. Ao subscrever a "lei de Hume", reconhecendo com isso a legitimidade da "falácia naturalista", John Finnis cede ao positivismo jurídico contemporâneo e se afasta da posição original de Tomás de Aquino. Boa parte da confusão em torno da noção de lei natural em Tomás de Aquino decorre do fato de não se perceber como ela se inscreve em uma outra tradição de pesquisa moral, diferente da que irá surgir a partir de D. Hume.

As inclinações naturais são consideradas de acordo com o caráter ontológico da noção de "natureza", orientada teleologicamente para o fim último, que é Deus. É neste sentido que a lei natural tem como fundamento o bem transcendental, isto é, como participação na lei eterna.

REFERÊNCIAS

AERTSEN, Jan. **Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas.** Leiden: E. J. Brill, 1996.

_____. "Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals". In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), **Lex et Libertas.** Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Vatican City 1987, p. 99-112.

_____. **Nature and Creature**: *Thomas Aquinas's Way of Thought.* Leiden: E. J. Brill, 1988.

BARRERA, J. M. **A Política em Aristóteles e Santo Tomás.** Trad. e prefácio: Carlos Ancêde Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

ELDERS, Leo. **La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin: Dans une perspective historique.** Paris: J. Vrin, 1994.

_____. ELDERS, Leo. **The Ethics of St. Thomas Aquinas.** Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

ENGELMANN, Wilson. **Direito Natural, Ética e Hermenêutica.** Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed., 2007.

FABRO, Cornelio. **La Nozione Metafísica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.** Torino: Editrice, 2. ed., 1950.

_____. **Participazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino**. Torino: Editrice, 1960.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality?** University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.

_____. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Loyola, São Paulo, 1991.

_____. **Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral. Bauru-SP***:* EDUSC, 2001.

_____. **Ethics and Politics: Selected Essays.** v. 2, Cambridge University Press, 2006

MARITAIN, Jacques. **Direitos do Homem**. Trad.: Afranio Coutinho, José Olímpio, Rio de Janeiro, 1967.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae**. *Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906 [***Sth.***].*

_____. **In Aristotelis libros Physicorum**. Opera Omnia II (ed. Leon.), Rome, 1884.

VELDE. Rudi te. **Participation and Substantialy in Thomas Aquinas**, Leiden, Brill, 1995.

_____. **Aquinas on God***: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae.* (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Englend/USA, 2006.

FINNIS, John. **Lei Natural e Direitos Naturais.** Trad. Leila Mendes. São Leopoldo, RS: EDITORA UNISINOS, 2006.

_____. **Natural Law and Natural Rights.** Oxford: Clarendom Press, 1980.

_____. **Aquinas***:* Moral, Political and Legal Theory. Oxford University Press, 1998.

_____. **Direito Natural em Tomás de Aquino**: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Trad. e apresentação: Leandro Cordioli. Porto Alegre: Fabris Editor, 2007.

FINNIS, John & GRISEZ, Germain. "The First Principle of Practical Reason". In: A. Kenny, ed.. **Aquinas: A Collection of Critical Essays.** London, 1970, p. 340-82.

FINNIS, John. "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'Ought' from 'Is' according to Aquinas". In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.). **Lex et Libertas.** Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Vatican City, 1987, p. 43-55.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2.** São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul**. O Si-Mesmo como um Outro.** Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

CAPÍTULO 11

UN MÉTODO DE INTERVENCIÓN PEDAGÓGICO: ENSEÑAR Y APRENDER CON LA ÉTICA Y LA ESTÉTICA

Data de aceite: 21/05/2021

Mafaldo Maza Dueñas
Universidad Autónoma Chapingo, Academia de Filosofía. Edo. México, México
https://orcid.org/0000-0002-0871-6500

Vanessa García González
Universidad Autónoma Chapingo
Universidad Autónoma Chapingo, CELE y Sociología Rural. Edo. México, México
https://orcid.org/0000-0001-7742-9735

RESUMEN: Sabedores que la enseñanza de la filosofía debe renovarse y reinventarse, a través de la práctica docente de cada educador encotrando nuevas estrategias de aprendizaje. Con ese objetivo, se desarrollo en la investigación un método pedagógico de intervención para promover las reflexiones en el ámbito de la ética y de la contemplación estética. De este modo, se justifico un método kinético desde los enfoques de la fenomenología del cuerpo, de la didáctica de la filosofía y de la filosofía para entender la vida. Con base en sus diversas propuestas se diseñaron, elaboraron, aplicaron y evaluaron estrategias de aprendizaje, generando y promoviendo apropiaciones corporales, emocionales y racionales que abarcaron el terreno de la discusión y praxis de la ética, así como, de la contemplación y percepción estética. Presentamos los medios a través de lo cuales los alumnos lograron aprendizajes significativos con base en un diseño de estrategias en donde existe una relación inherente entre la percepción de las emociones, las sensaciones de la experiencia, y la reflexión para comprenderlas y procesarlas en la vida experiencial. Aunado a una aplicación kinética, lúdica y de contemplación estética para realizar actividades con múltiples posiblidades de acción, de reflexión, de relación con entorno, con los demás, con uno mismo. Por supuesto, se realizó una evaluación de dichas estrategias de aprendizaje que incluyen evidencias como fotografías, fotogramas, videos, emails que expresan aprendizajes a apropiaciones como actitudes tendientes a la virtud y habilidades para responder a las necesidades de la vida. Incluimos solo algunas por lae extensión.

PALABRAS CLAVES: método kinético, ética, estética, aprendizaje, estrategias.

A PEDAGOGICAL INTERVENTION METHOD: TO TEACH AND LEARN FROM ETHICS AND AESTHETICS

ABSTRACT: Knowing that the teaching of philosophy must be renewed and reinvented, through the teaching practice of each educator, finding new learning strategies. With this objective, a pedagogical intervention method was developed in the research to promote reflections in the field of ethics and aesthetic contemplation. In this way, the kinetic method was justified from the approaches of the phenomenology of the body, of the didactics of philosophy and of the philosophy to understand life. Based on their various proposals, learning strategies were designed, elaborated, applied and evaluated, generating and promoting corporal, emotional

and rational appropriations that covered the field of discussion and praxis of ethics, as well as, of contemplation and aesthetic perception. We present the means through which students achieved significant learning based on a design of strategies where there is an inherent relationship between the perception of emotions, the sensations of the experience, and reflection to understand and process them in the experiential life . Coupled with a kinetic, playful and aesthetic contemplation application to carry out activities with multiple possibilities of action, reflection, relationship with the environment, with others, with oneself. Of course, an evaluation of these learning strategies was carried out, which include evidence such as photographs, stills, videos, emails that express learning to appropriations such as attitudes towards virtue and abilities to respond to the needs of life. We include only a few by extension.
KEYWORDS: kinetic method, ethics, aesthetics, learning, strategies.

INTRODUCCIÓN

Para entender el panorama completo del diseño y aplicación de las estrategias que motivaron la acción y reflexión ética, al igual que la percepción e interpretación estética de los alumnos, se concibió un método de internvención, -el kinético- que incluyó actividades didácticas, con elementos lúdicos, corporales para generar movimiento y es desde la acción de los alumnos que se pusieron múltiples retos dirigidos y puestos con sentido y guía para que los alumnos al actuar fueran comprendiendo la relevancia de sus actos y cómo influyen en los demás; al igual que, las posibles interpretaciones con base en las percepciones de sus sensaciones y emociones las cuales se filtraron -con las actividades de las estrategias- en pensamientos inherentes, que implican una reflexión al respecto.

Las estrategias conciben una relación inherente entre cuerpo y mente, desde la cual se concibe -desde la fenomenología del cuerpo o la corporalidad- como una intencionalidad del acto, desde los cuáles se promueven aprendizajes experienciales y que se pasan hacer significativos, al momento de presentar -cada quién desde apredizaje- un horizonte para percibir, interpretar y conocer la vida. El método kinético al fundamentar las estrategias de aprendizaje que promueven lo anterior, se concibe de igual modo como un método de intervención pedagógico, ya que considera a la percepción desde un estatus kinestésico, es decir, la interpretación y reflexión de las acciones, movimientos, percepciones, relaciones se mueven en un ámbito de praxis axiológica desde la cual se puede ir aprediendo a dar sentido y significado vital a la existencia.

Las estrategias de aprendizaje significativos se contemplan desde lo que llaman Edmund Husserl y Merleau-Ponty, como un mundo de vida, entendido como algo que existe al margen de nosotros, al contrario, cómo vivimos en el, y ello implica desde el horizonte fenomenológico *vivir en la certeza del mundo*, lo que significa a su vez experimentar esa certeza del ser en el mundo a través de nuestras percepciones y reflexiones reflejadas en el acontecer vivencial. Lo que concibe desde la práctica pedagógica del métod a un aprendizaje lleno de percepciones en la vitalidad y donde el cuerpo es una conexión con la conciencia.

Desde esta perspectiva constructivista y buscando generar aprendizajes significativos se presentan los protagonistas y constructores del ámbito educativo, alumnos y profesor. La construcción de un aprendizaje significativo supone y motiva dos situaciones esenciales: actitud potencialmente significativa de aprendizaje de quien aprende, es decir, que haya disposición para aprender de manera significativa. Y, por otro lado, presentación de un material potencialmente significativo, el cual requiere que los contenidos tengan significado lógico, esto es, que sea potencialmente relacionada con la estructura cognitiva del que aprende, de modo esencial y sustantivo. La segunda situación es tarea no solo del educador en primer plano, sino también de la concepción educativa institucional. Otra definición de aprendizaje significativo que recuperamos la de Ahumada (2005):

> "Referirnos a un aprendizaje significativo es poner de relieve el proceso de construcción de significados como elemento central del proceso enseñanza–aprendizaje y aceptar que los alumnos deben aprender diferentes tipos de contenidos (factuales, conceptuales, procedimentales y estratégicos) y son capaces de atribuirles un significado o sentido…" (19).

Para el aprendizaje significativo, -el alumno- no puede ser un receptor pasivo; al contrario, es un agente activo de su aprendizaje, poniendo en marcha sus habilidades cognitivas, las cuales, pone un uso y función los significados que ya percibió y comprendió, de modo que pueda captar los significados de los contenidos apropiados y que ahora ya le empiezan a significar diversas relaciones en su aprendizaje. En ese proceso pedagógico y cognitivo se establece una relación entre su estructura mental y su reconciliación integradora para poder identificar semejanzas y diferencias de los contenidos logrando una reorganizar sus conocimientos. El alumno construye y produce su conocimiento como parte de un proceso de construcción progresiva de argumentos, significados y conceptos, y, precisamente construir estas categorías fundamentan la perspectiva constructivista del aprendizaje.

Con base en lo anterior, el aprendizaje significativo es parte de un proceso mental, experiencial, social, donde los educandos y educadores comprenden que la educación y la búsqueda del aprendizaje parte de una curiosidad por percibir, comprender y saber lo que está en el mundo. Es importante distinguir que se habla también de aprendizajes receptivos los cuales son mecánicos y que se separan de los aprendizajes significativos. Cesar Coll (2002) lo explica de la siguiente manera:

> "La concepción constructivista del aprendizaje y de la enseñanza parte del hecho obvio de que la escuela hace accesible a sus alumnos aspectos de la cultura que sin fundamentales para su desarrollo personal, y no sólo en el ámbito cognitivo; la educación es motor para el desarrollo globalmente entendido, lo que supone incluir también las capacidades de equilibrio personal, de inserción social, de relación interpersonal y motrices." (15).

Después de varias décadas de las propuestas de Ausubel y Vigotsky, la propuesta del aprendizaje significativo es actual porque se reflexiona en cómo la educación es un medio esencial para aprender a vivir. En este sentido las aportaciones de autores como Cesar Coll se unen a otros tantos para enriquecer el ámbito pedagógico desde su aplicación al contexto educativo sea mucho más eficaz y productiva.

Apropiarse de aprendizajes para aprender a conocer y aprender a vivir son una tarea esencial y cotidiana del ser, debe estar presente esta posibilidad en cada día y en cada clase -o, al menos eso debemos de promover-; el juego, desde su naturaleza lúdica es uno de los caminos que hemos encontrado para explorar, percibir, aprender, conocer e interpretar las múltiples fases del cuerpo. El movimiento de la corporalidad es parte de la ruta de nuestra aventura educativa y conocer todos sus posibles alcances es una reflexión filosófica para saber que puede tratarse de experiencias vivenciales.

El aprendizaje significativo es una de las exigencias en las estrategias al ser contemplado no cómo una meta, y si, como un camino. Es decir, aprender por supuesto que nos permite lograr múltiples fines y caminos para prender a vivir. Desde la posibilidad que abre la fenomenología de la corporalidad estos caminos se extienden ya que permite un acercamiento inmediato con aprender a percibir y conocer las emociones que a su vez tienen relación inmediata con los pensamientos. Esta relación inherente entre emociones, corporalidad, reflexiones y mente son elementos estudiados de la fenomenología.

Se puede afirmar que el cuerpo dota de significación a las cosas que nos rodean y se dirigen hacia una intencionalidad vivida y encarnada. Vemos un objeto frente a nosotros y en el horizonte de la percepción de cada quién está incluido el esfuerzo corporal que se efectúa para acercarnos o alejarnos del objeto, de la cosa, de los demás. En este sentido, y en relación con el proceso de aprendizaje el fenómeno de la corporalidad incluye el sentido de espacialidad en la percepción y en la temporalidad, abre los caminos para recorrer el camino de la curiosidad innata a la curiosidad epistemológica. Nuestro cuerpo es el que abre las puertas de las percepciones y de la memoria convirtiéndose en un puente de comunicación entre nuestro pasado y nuestro presente, entre lo que hemos aprendido y conocemos, con lo que podemos aprender y conocer.

OBJETIVOS

- Establecer un método de intervención para crear y aplicar estrategias de aprendizaje significativo.
- El juego como elemento didáctico, motiva que la corporalidad sea un contacto con el mundo para desarrollar valoraciones éticas y estéticas.
- Desarrollar los diez pasos para la creación, desarrollo y aplicación de las estrategias de aprendizaje.

METODOLOGÍA

Para la elaboración de las siete estrategias de aprendizaje a través de las cuáles se promovieron el aprendizaje de contenidos y acciones del ámbito de la ética como de la interpretación y expresión estética, se realizaron cinco fases de aplicación de las estrategias. Para ello se concibió el siguiente esquema de aplicación, con el cual se obtuvo una evaluación constante de las estrategias, -con base en las evidencias recabadas- y, que nos permitió realizar los cambios necesarios a cada una de las actividades para lograr los objetivos. Es importante mencionar que el aprendizaje es un ámbito experiencial y vital, por lo cual, las estrategias de aprendizaje se pueden adecuar, modificar y reinterpretar con base en la personalidad del educador, de los contenidos de la materia, de la idiosincracia de los alumnos, de los espacios de la institución, y, por supuesto, de la concepción pedagógica que se tenga al respecto del aprendizaje.

A continuación se presenta un cuadro en donde se describe cada una de las etapas que se realizaron para diseñar, elaborar, aplicar y evaluar las estrategias de aprendizaje significativo. Lo que representa y ejemplifica la metodología de las actividades realizadas con base en el método de intervención pedagógico.

ETAPA DE LA ESTRATEGIA	EXPLICACIÓN Y CONTENIDO
1. DISEÑO	Se contemplaron los contenidos de las materias, las posibilidades del cuerpo en movimiento, actividades lúdicas, reflexiones y clases preliminares, objetivos de la clase, los contenidos y de la actividad.
2. ELABORACIÓN	La redacción de las actividades de cada estrategia, elegir las actividades lúdicas, los tiempo y espacios para realizarlas, el desglose de los contenidos para cada actividad.
3. PLANIFICACIÓN	Se realizó en 2 horizontes: a) cómo estrategia insertada en el macrociclo filosófico a lo largo del semestre, b) cómo guion y plan de clase para conocer las etapas y actividades de cada estrategia.
4 APLICACIÓN I	Para mejorar la dinámica, objetivos y direcciones de la estrategia se aplicaron una preliminar, para conocer las deficiencias y superarlas.
5. EVALUACIÓN DE LA ESTRATEGIA	Se realizó una evaluación de la aplicación preliminar de cada estrategia para mejorar su sentido, tiempo, espacio, dinámica de grupo.
6. PROSPECTIVA	Con los detalles que se trabajaron para mejorar la estrategia se revisaron y se plasmaron los objetivos principales de cada estrategia y cómo iban a influir en obtener aprendizajes significativos, para un futuro inmediato.
7. EVALUACIÓN DE LAS EVIDENCIAS	Para cada estrategia se realizó un diagnóstico, un guion de aplicación, un plan de clase, y una evaluación. Con todo ello se analizaron e interpretaron las evidencias obtenidas.
8. APLICACIÓN DEFINITIVA	Con base en la planificación del Macrociclo se aplicaron las 5 fases, lo que implica que cada estrategia se aplicó 5 veces para tener el mayor número de posibilidades pedagógicas desde la praxis didáctica.
9. EVALUACIÓN	Se está realizando una evaluación general de todo el proceso pedagógico para interpretar y concluir el éxito de los objetivos de la investigación.

ETAPA DE LA ESTRATEGIA	EXPLICACIÓN Y CONTENIDO
10. RESULTADOS	Se presentarán en este ensayo, el examen predoctoral y la tesis de grado los resultados que se obtuvieron.
11. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES	Con base en los autores y antecedentes retomados en la investigación se realizarán conclusiones para conocer el impacto, relevancia y prospectiva de las estrategias de aprendizaje.

Enfoque constructivista del Aprendizaje a través del juego y la didáctica de la filosofía

Es importante volver a retomar lo que dijimos en la introducción, al respecto que el método kinético y las estrategias de aprendizaje se concibieron desde una pespectiva del constructivismo.

En relación con el proceso pedagógico y con miras a cumplir con el objetivo de la investigación y el método kinético, el aprendizaje significativo lo concebimos y contemplamos desde una teoría de construcción de significados por parte de quien aprende, y de este modo, se constituye como el eje y camino esencial de la enseñanza y el aprendizaje. Por lo tanto, implica una responsabilidad del educador, el profesor debe entender la tarea de su práctica docente, para enseñar lo que el alumno puede aprender y otorgarle su significación. Su finalidad es aportar todo aquello que garantice la adquisición, la asimilación y la apropiación del contenido que la educación ofrece a los educandos, de manera que estos puedan atribuirle significado a esos contenidos, tanto en su ámbito académico como en el ámbito vivencial.

Aún contando con la capacidad y potencia para aprender y con la comprensión de contenidos lógicamente significativos, no hay aprendizaje significativo si no están presentes en la estructura cognitiva los alumnos para que sean claros, estables y precisos que sirvan de guía y camino para la nueva información. Al respecto Vygotsky (1973) menciona:

> "Todas las funciones psicointelectivas superiores aparecen dos veces en el curso del desarrollo del niño; la primera vez en las actividades colectivas, en las actividades sociales, o sea, como funciones interpsíquicas; la segunda, en las actividades individuales, como propiedades internas del pensamiento del niño, como funciones intrapsíquicas." (36)

EL MÉTODO KINÉTICO Y LA (ENSEÑANZA) DIDÁCTICA EN LA FILOSOFÍA.

Como se mencionó anteriormente, es con base en la propuesta de la fenomenología del cuerpo y la corporalidad propuesta por algunos autores como Merleau-Ponty, que se fundamentó y establecieron los principios que sustentaron el método basado en situaciones kinéticas, haciendo uso de la percepción de las sensaciones y emociones provocadas por dichos movimientos, los cuáles están orientados desde la perspectiva lúdica, para permitir establecer una relación inherente, esencial y pedagógica que a su vez sea la columna

vertebral del diseño de las estrategias para promover aprendizajes significativos.

De este modo, percibir y darse cuenta de lo que esta en el mundo puede percibirse y comprenderse a través de movimientos lúdicos, en el diseño y aplicación de las estrategias el jugar es un modo de aprender y relacionarse con el mundo, la realidad, el exterior inmediato, los contenidos, los posibles aprendizajes y los demás. El jugar es una característica esencial del ser humano, es parte de su naturaleza expresar una curiosidad para provocar y motivar el inicio de un juego, su elaboración de ciertas reglas para dirigir esa experiencia lúdica hacia un objetivo, un aprendizaje, o simplemente para pasar el momento con alegría y gozo.

Gadamer (2009) lo explica de la siguiente manera:

> "Ahora bien, lo particular del juego humano estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón, el carácter distintivo más propio del ser humano consistente en poder darse fines y aspirar a ellos conscientemente, y puede burlar lo característico de la razón conforme a fines. Pues la humanidad del juego humano reside en que, en ese juego de movimientos, ordena y disciplina, por decirlo así, sus propios movimientos de juego como si tuviesen fines; por ejemplo, cuando un niño va contando cuántas veces bota el balón en el suelo antes de escapársele·. (68)

Es decir, hay en el juego una libertad de movimientos los cuales son una forma de percibir el espacio y la temporalidad inmediatas, las cuales, manifiestan un carácter fundamental de lo viviente en general. Cuerpo y mente, percepciones y pensamientos son una forma de abrirse íntimamente al mundo, de percibirlo y por supuesto de aprenderlo M-Ponty (2003): "el mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable." (16)

La relación directa e inmediata entre el movimiento lúdico y la didáctica[1] es precisamente la búsqueda de generar la motivación para aprender y enseñar a través de actividades divertidas, recreativas, diferentes, que rompen la rutina de la enseñanza dentro del salón de clases. Para ampliar el panorama se presentan algunas definiciones de la didáctica, para Gimeno Sacristán (1981): "La Didáctica, como disciplina científica a la que corresponde el guiar la enseñanza, tiene un componente normativo importante que en forma de saber tecnológico pretende formular las recomendaciones para guiar la acción, es prescriptiva en orden a esa acción" (34). Definición que identifica la educación como una actividad esencial para dirigir el aprendizaje; mientras, por otro lado, se puede dar mayor importancia a su influencia a su aspecto histórico, como lo explica Ángel Díaz Barriga (1997):

> "una disciplina teórica, histórica y política. Tiene su propio carácter teórico porque responde a concepciones sobre la educación, la sociedad, el sujeto, el saber y la ciencia; es histórica, ya que sus propuestas responden a momentos históricos específicos y es política porque su propuesta está dentro de un proyecto social." (23).

1 La didáctica se deriva de la palabra griega que significa enseñanza.

Existen múltiples definiciones de didáctica, sin embargo, al tratarse de una investigación que tiene como temática principal a la filosofía, retomamos la propuesta por Cifuentes y Gutierrez (2010) expuesta en su obra Didáctica de la filosofía, y, que dice: “Se habla de una *clase activa*, centrada en el alumnado y en sus intereses, que *desplaza* de esa manera el *contenido conceptual frente al procedimental*. Esta nueva sensibilidad apuesta por una idea de la *didáctica* como proceso, entendido como ejercitación y aprendizaje del pensar.” (23) así como, mencionar sus objetivos fundamentales: “La didáctica constitutiva ha de preparar y complementar el momento de la interlocución con diferentes tipos de actividades individuales y grupales, que faciliten el progresivo aprendizaje de los procedimientos conceptuales específicos de la filosofía.” (25, 26)

Desde el enfoque de la investigación la didáctica interviene en los diversos ámbitos que motivaron el diseño, elaboración y aplicación de las múltiples estrategias de enseñanza que impulsan la participación de los alumnos para ser ellos los protagonistas de la actividad, de su propio aprendizaje y conocimiento.

La relación entre los procesos de la corporalidad y el movimiento -instrumentos esenciales del método kinético- junto a la didáctica permitió contemplar los objetivos para lograr un aprendizaje significativo, es decir, un aprendizaje que deja huella desde la primera experiencia que los alumnos tienen, como ya se explicó en la introducción, concretamente Frida lo describe de la siguiente manera (2006): “Así, el aprendizaje experiencial es un aprendizaje activo, utiliza y transforma los ambientes físicos y sociales para extraer lo que contribuya a experiencias valiosas, y pretende establecer un fuerte vínculo entre el aula y la comunidad, entre la escuela y la vida.” (3). De este modo, las reflexiones sobre la enseñanza y el aprendizaje se contemplaron en el diseño y aplicación de las estrategias para generar lo que se llama el espacio didáctico: ámbito pedagógico para motivar múltiples aprendizajes a través de las habilidades propias e inherentes del alumno, las cuales son apropiadas durante el proceso cognitivo que comienza con las percepciones y que se desarrolla, comprende e interpreta con el ejercicio del pensar.

De este modo, el método kinético concibe en su proceso los aspectos didácticos que fundamentan su aplicación y el desarrollo de las posibilidades de la práctica docente, para posibilitar la construcción del conocimiento. Con base en el diseño de estrategias de aprendizaje se generaron diversos espacios didácticos en donde los alumnos llegaron a moverse, expresarse, relacionarse, así como, a apropiarse de aprendizajes significativos, a desarrollar habilidades para la vida y aprender a construir sus conocimientos.

El diseño y elaboración de las estrategias tuvo en mente precisamente la innovación y generación de nuevos espacios de aprendizaje que al tener una relación con la práctica docente se fortaleció para lograr sus objetivos. Motivó un estado de ser y de estar para generar aprendizajes significativos, para darse cuenta de cómo y para qué le son de relevancia esos aprendizajes en su vida académica y cotidiana, los educandos a través de su proceso pedagógico aprenden a saber ser y estar en el mundo.

De esta manera, se percibe y se entiende a la didáctica como: *un proceso que responde a un nivel de aprendizaje activo, lúdico y cognitivo generador de múltiples actividades que motivan la reflexión y actitudes -tendientes a las virtudes- para enfrentar la vida, para generar aprendizajes con el objetivo que los alumnos logren una propia interpretación de su conocimiento y de la vida misma*.

Las estrategias fueron diseñadas, elaboradas, aplicadas y evaluadas para lograr aprendizajes significativos a través del movimiento corporal, y las evidencias analizadas expresaron la manera en que se obtuvieron dichos aprendizajes a través del movimiento y la corporalidad. Con ello se ha generado al mismo tiempo el desarrollo de una didáctica innovadora para la enseñanza y aprendizaje de la filosofía, de la ética, de las humanidades, de las ciencias sociales. En el caso concreto de las estrategias de aprendizaje, es importante considerar que se contemplaron algunos elementos que otros especialistas han considerado, como Frida Díaz y Hernández Rojas (2002): “Tales estrategias son aquellos recursos que el profesor o el diseñador utilizan para guiar, orientar, y ayudar a mantener la atención de los aprendices durante una sesión, discurso o texto. La actividad de guía y orientación es una actividad fundamental para el desarrollo de cualquier acto de aprendizaje.” (146).

A su vez, se justifica con su diseño, desarrollo, estructura y proceso un método que motiva, promueve y manifiesta a través de sus múltiples caminos la expresión corporal para disciplinar las emociones, en relación directa e inherente -como ya vimos- con el filosofar, reflexión cotidiana del ejercicio del pensar. Se busca como dice Frida Díaz (2002):

> “*El saber hacer o saber procedimental*, es aquel conocimiento que se refiere a la ejecución de procedimientos, estrategias, técnicas, habilidades, destrezas, métodos, etcétera. Podríamos decir que a diferencia del saber qué, que es de tipo declarativo y teórico, el saber procedimental es de tipo práctico, porque está basado en la realización de varias acciones u operaciones.”(54)

Estas habilidades e instrumentos esenciales en la apropiación de contenidos, de sensaciones, de análisis, y por supuesto, de aprendizajes significativos. Son puestos en práctica en la vida académica y más importante en la vida cotidiana, para aprender a ser y vivir en el mundo.

Buscando responder a las preguntas de investigación para cumplir los objetivos, se escribe nuevamente el concepto de método kinético cómo: *una serie de caminos generadores de situaciones kinéticas para conocer el mundo de vida, que promueven las percepciones sensoriales provocadas por el movimiento corporal acompañado del ejercicio del pensar, para desarrollar las habilidades y capacidades del ser, encontrar el sentido de la vida*.

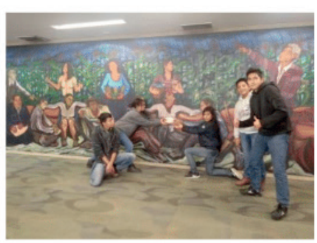
Etapas del método kinético, situaciones del educador y el educando

SITUACIÓN DEL SER EDUCADOR	ETAPAS DEL MÉTODO KINÉTICO	SITUACIÓN DE LA COMUNIDAD -EDUCANDOS
Debe presentar de manera atractiva el tema, el contenido, la actividad, la dinámica, la estrategia.	**MOTIVACIÓN Espacio-emotivo-cognitivo**	Perciben y piensan sobre esta primera impresión y si logra establecer un vínculo que los motive o estimule.
Con base en el diseño de la estrategia se ubica el espacio y tiempos del plan de clase para iniciar la situación.	**SITUACIÓN KINÉTICA Actividad Teleológica-prospectiva**	Con la motivación inicial y ahora con la expectativa de ver que siguen los alumnos logran tener un sentido de apertura para percibir, pensar y aprender.
Ahora se introduce el sentido de aprendizaje y su objetivo, motivado la participación para mostrar el abanico de posibilidades de la estrategia.	**MUNDO DE VIDA Percepción y Reflexión**	Las posibilidades para percibir, pensar, actuar y relacionarse va de la mano con los contenidos y aprendizajes, para darse cuenta de que pueden ser en el mundo. Hay una vida que vivir.
En este momento se deben crear espacios de reflexión, de debate. Este es un primer momento evacuativo tanto de la estrategia como de las evidencias del aprendizaje las cuales se manifiestan de diversas maneras: fotografías, videos, diagnósticos.	**EXPERIENCIA VIVENCIAL Interpretación,**	Con base en las percepciones, reflexiones, motivaciones lúdicas y cognitivas, sentidos de vivencias y relación con losa demás, se realiza una interpretación de las apropiaciones, hay en este punto una construcción de conocimientos.
Como la actividad aumenta en intensidad, dificultad, reto, se deben presentar con claridad las reglas, normas o caminos de la actividad y se refuerza la reflexiono sobre aprender a elegir y aceptar las consecuencias de los actos.	**SENTIDO EXISTENCIAL Situación kinética-lúdica-agónica**	Con el aumento de complejidad, intensidad, competencia, se ponen aprueba las habilidades y capacidades con la oportunidad de desarrollarlas, en diversas situaciones para decidir, elegir, compartir, generar, provocar y sentirse vivo.
Con actividades que relacionan la escuela con la vida académica el educador debe estar listo para guiar los diversos discursos para que los alumnos realicen la 2 interpretación, esta es también una forma de evaluación.	**HORIZONTE VIVENCIAL 2 Interpretación-prospectica-**	Con base en todas las huellas que dejan las actividades los alumnos realizan una segunda interpretación de sus aprendizajes, y de los conocimientos que han logrado construir.

Con las evidencias obtenidas, s pueden realizar evaluaciones y actividades de cierre para construir e interpretar los aprendizajes significativos y la manera en que se extienden a la vida cotidiana.	**SER EN EL MUNDO Aprendizaje Significativo**	Realizadas las dos fases de interpretación y realización de la apropiación de contenidos, ahora los alumnos pueden manifestar como esos aprendizajes pueden ser significativos desde su vida cotidiana.
Se trata de una actividad de cierre, si así se requiere, y sino, como una reflexión grupal e individual para motivar al alumno a realizar, modificar, ampliar, el diseño de un proyecto de vida continuo.	**AUCTOR Diseñador y actor de su vida**	Los alumnos son capaces de ser los diseñadores y actores de su vida, y eso deben de plasmarlo de diversas maneras para darse cuenta de las habilidades que ahora han desarrollado y que ya son parte de su vida.








Fotografías de las estrategias febrero 2020. Universidad Autónoma Chapingo, México.

CONCLUSIONES

Una vez definido el método kinético entendemos que adquiere relevancia al ofrecer una multiplicidad de caminos para promover habilidades para la vida, así como, la posibilidad de apropiarse de aprendizajes significativos en cualquier nivel que se relaciona directamente con la capacidad de construir sus propios conocimientos, todo ello para aprender a ser en el mundo de vida. El método kinético implica la relación entre cuerpo y mente, percepción y

reflexión, movimiento e interpretación; las tres fases son esenciales en sus etapas, al igual en el diseño y aplicación de las estrategias de aprendizaje. Al proponerse como un método que procesualmente se nutre de múltiples movimientos y de ser también un método de intervención, se ve reafirmado como una actividad pedagógica con aspectos observables de la misma, y, que son acciones educativas, precisamente, en la medida en que todos esos elementos se estructuran en un aprendizaje significativo.

Para el diseño, elaboración, planificación, aplicación y evaluación de las estrategias se registraron con una observación constante y específica para comprender las características de los grupos, cantidad de alumnos, tiempo de hora-clase a la semana, entre otros elementos esenciales que se consideraron y que permitieron el óptimo desarrollo del proceso de enseñanza y aprendizaje. Por supuesto, contemplando su diseño y aplicación desde los postulados de una filosofía del cuerpo, en relación con la filosofía de la educación y la filosofía para la vida, todas ellas buscando motivar a los alumnos para darse cuenta que son capaces de construir sus aprendizajes, apropiarse de ellos, y llevarlos a la práctica en su vida cotidiana para aprender a aprehender, aprender a ser y aprender a vivir.

Una vez explicado el método kinético, las etapas que lo conforman y los objetivos de cada una de ellas, ahora, podemos explicar que se desarrollaron al respecto del movimiento y la corporalidad al proponer las siguientes circunstancias experienciales para promover y motivar el aprendizaje significativo.

Se describe el diseño de las estrategias con base en la justificación filosófica y pedagógica, desde la argumentación para aplicar el método kinético como columna vertebral para generar, diseñar, construir, aplicar y evaluar las estrategias de aprendizaje. Con ello, motivar, provocar y desarrollar la apropiación de contenidos, la percepción de las emociones y su disciplina experiencial, al mismo tiempo de promover el ejercicio del pensar para interpretar los aprendizajes y construir sus conocimientos, los cuales además se pueden ver reflejados en el desarrollo de sus las habilidades para la vida.

REFERÊNCIAS

1. Ahumada, P. (2005) **La evaluación en una concepción de aprendizaje significativo.** Ed. Paidos, Barcelona.

2. Cifuentes, L. M., Gutiérrez, J.M. (2012) **Didáctica de la filosofía**, Ed. Graó, Madrid.

3. Coll, C., Solé, I. (2002). **Enseñar y aprender en el contexto en el aula. Desarrollo psicológico y educación 2**. Ed. Alianza, Madrid.

4. Dïaz, Frida y Hernández, G (2002) **Estrategias docentes para un aprendizaje significativo: una interpretación constructivista**. McGraw-Hill, México.

5. Díaz, F. (2006) **Enseñanza situada: Vínculo entre la escuela y la vida**. Ed. McGraw Hill, México.

6. Gadamer, H (2009). **La actualidad de lo bello**. Ed. Paidos, Barcelona.

7. Gimeno, S. (1991) **Teoría de la enseñanza y desarrollo del currículo**. Ed. Anaya, Madrid.

8. Merleau-Ponty, (2003) **El mundo de la percepción.** Ed. FCE, México.

9. Vigotsky, Lev. (1987). **Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores**. Editorial Cientfifico- Técnica. La Habana

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-2021); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instinto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

SONELLAINE DE CARVALHO – Possui graduação em Letras/Português pela Universidade Federal de Goiás. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade de Maringá (2020). Especialista em Didática e Metodologia do Ensino Superior pela Faculdade Atitude-FAEC (2020). Participante do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq). Atua como docente (2015-), no Colégio Estadual Professora Alice Pereira Alves. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem de Língua Portuguesa. Atualmente é aluna especial do Mestrado em Educação pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (2021). E-mail: sonellaine.carvalho@seduc.go.gov.br

ALESSANDRA CABRAL DA SILVA - Especialista em Docência e Gestão do Ensino Superior pela Universidade Estadual de Goiás - UEG (2018). Possui graduação em Letras - Inglês pela Universidade Católica de Goiás - PUC (2001). Atua como professora no COLÉGIO ESTADUAL PROFESSORA ALICE PEREIRA ALVES. Foi aluna de disciplina especial de mestrado em 20018 na PPGE - Programa de Pós-Graduação em Educação - UFG/Jatai, na disciplina: Crítica e Formação Humana. Atualmente é aluna especial de mestrado na PPGE-UEMS na disciplina Tópicos Especiais em Currículo, Formação Docente e Diversidade: Formação de Professores na contemporaneidade: interseções entre o campo teórico e as políticas educacionais. E-mail - alessandracabrals1402@gmail.com

ÍNDICE REMISSIVO



Aportes Éticos e Estéticos em Filosofia 2

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021

Aportes Éticos e Estéticos em Filosofia 2

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021